Exeg. 910 ht

Reinke, L.

Die messianischen Psalmen.

Einleitung,

Grundtext und Uebersetzung

nebst

einem philologisch-kritischen und historischen

Commentar

von

Dr. Laur. Reinke,

Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der königl. Akademie zu Münster und Ritter des Kleinkreuzes des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Erster Band.

Giefsen, 1857.

Ferber'sche Universitätsbuchhandlung

(Emil Roth).

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וּנְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל׃
רוּחַ יְהוָה דִּבֶּר־בִּי וּמִלָּתוֹ עַל־לְשׁוֹנִי׃

2 Sam. 23, 1. 2.

Δεῖ πληρωθῆναι τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.

Luc. 24, 44.

Da das Werk : „die messianischen Psalmen“ etc. nach dem Urtheile des Censors nichts enthält, was der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zuwider wäre, sondern auch zum tiefen Verständniſs und zur gründlichen Erklärung der messianischen Psalmen einen werthvollen Beitrag liefert, so wird der Druck desselben hierdurch von Ordinariats wegen genehmigt.

Münster, den 4. April 1857.

Der General-Vicar
Melchers.

Vorwort.

Unstreitig ist das Psalterium in religiöser Hinsicht eines der wichtigsten Bücher des alten Testamentes. Das verdanken die Psalmen hauptsächlich ihrem reichen Inhalte, der sie wie eine begeisterte poetische Recapitulation aller übrigen alttestamentlichen Schriften, des Gesetzes, der Geschichte, der Sittensprüche und der Prophetien erscheinen läſst. Da haben wir zuerst alle Arten des Gebetes, indem sie Lob-, Preis-, Dank-, Bitt- und Buſsgesänge enthalten und dadurch jeder Gemüthsstimmung in jeder Lebenslage vollen Ausdruck leihen. In zahlreichen Psalmen sind sodann Gott und seine Eigenschaften der Gegenstand der Darstellung; es wird seine Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Güte, Barmherzigkeit und weise Vorsehung, desgleichen sein heiliges Gesetz gepriesen. Es werden

aber auch dem Menschen die Nothwendigkeit eines religiös-sittlichen Lebens und einer treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, wie des Gehorsams und der Liebe gegen Gott, die Unzulänglichkeit des äufseren Gottesdienstes, die Glückseligkeit und der göttliche Schutz, dessen sich die Frommen zu erfreuen haben, das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit, die Ergebung in seinen heiligen Willen, die Freude über seine Güte und Gnade und die Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, kurz : fast die ganze Glaubens- und Sittenlehre wird in ergreifender Weise vor Augen gestellt. Um ferner die Sünder zu bessern, die Verirrten zurechtzuweisen, die Wankenden zu stützen, die Frommen in ihrer Gottergebenheit zu befestigen, schildern die Psalmen auch oft das Elend der Gottlosen, die traurigen Folgen der Gesetzübertretung und die Nothwendigkeit einer aufrichtigen Reue und Bufse. Die hohe Begeisterung, womit David und die übrigen heiligen Sänger dies Alles schildern, mufs jedes gläubige Herz mit Bewunderung erfüllen, den Glauben und die Liebe zu Gott bei seinen treuen Verehrern neu beleben und zur treuen Beobachtung der göttlichen Gebote antreiben, aber auch den Sünder vom Wege des Lasters zurückschrecken. Je tiefer Jemand in den Sinn und Geist dieser heiligen Gesänge eindringt, und je ernster er mit den heiligen Sängern Gott preiset, dankt und bittet, desto segensreicher werden auch die Folgen sein.

Aus diesem reichhaltigen Inhalte der Psalmen erklärt es sich denn auch, warum bei Juden und Christen der Psalter stets als Hauptmittel der religiös-sittlichen Belehrung und Erbauung angesehen und gebraucht worden ist *).

Die gröſste Bedeutung unter den Psalmen können aber jedenfalls die sogenannten *messianischen*, d. h. jene beanspruchen, worin der Messias und sein Reich geschildert werden oder sich doch Beziehungen auf den Messias und sein Reich vorfinden. Insofern hier das Bild, welches uns die vorhergehenden historischen Bücher des alten Testamentes vom Messias und seinem Reiche gleichsam nur im Umrisse entwerfen, in manchen Punkten weiter ausgeführt wird, müssen uns diese Psalmen offenbar viele neue und kräftige Argumente für den Beweis an die Hand geben, daſs der im alten Bunde verheiſsene Messias kein Anderer sei, als Jesus von Nazareth, der göttliche Stifter des neuen Bundes selbst. Wie hochwichtig aber dieser Beweis sei : darüber brauchen wir wohl kein Wort zu verlieren. Hat doch schon der heilige Matthäus zu diesem Zwecke sein Evangelium, der heilige Justinus seinen Dialog mit Trypho geschrieben.

*) Vgl. hierüber den lehrreichen Aufsatz : „Ueber religiöse Lieder" etc. von Prof. Dr. Teipel in der „Civiltà Cattolica, deutsche Ausgabe." Münster, 1857. III. Jahrg., S. 127 ff.

Jeder Beitrag zum tieferen Verständnisse und zur gründlicheren Erklärung der messianischen Psalmen mufs daher jederzeit willkommen sein. Ob unsere vorliegende Arbeit ein solcher Beitrag wirklich ist, darüber mögen competente Richter entscheiden. Wir wollen es bis dahin hoffen und hier nur noch bemerken, dafs bei der nachstehenden Erklärung der messianischen Psalmen ganz dasselbe Verfahren beobachtet ist, wie es in unsern Schriften über die messianischen Stellen im Pentateuch und den übrigen historischen Schriften des alten Testamentes Aller Augen vorliegt. Wir glaubten dasselbe um so weniger ändern zu sollen, als darüber achtbare und günstige Stimmen laut geworden sind. Nach einer Einleitung, worin über das Thema des Psalmes, den Gedankengang und die wichtigeren Erklärungsweisen das Nöthige gesagt ist, geben wir also zuerst den hebräischen Grundtext, dann eine möglichst getreue Uebersetzung in deutscher Sprache, bei wichtigen Stellen die ältesten und wichtigsten Uebersetzungen und endlich einen philologisch-historischen Commentar. In diesem haben wir nach möglichster Vollständigkeit gestrebt und sind wissentlich keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen; die divergirenden Ansichten sind, wo sie es zu verdienen schienen, einer eingehenden Würdigung unterzogen.

Der zweite Band, welcher die übrigen messianischen Psalmen und einzelne messianische Stellen

in den Psalmen behandelt, wird in Bälde folgen. In einem besonderen Anhange dazu gedenken wir die *wichtigeren Abweichungen* der LXX und der Vulgata vom Urtexte in *allen* Psalmen anzugeben, und werden zu diesem Ende den hebräischen Grundtext, die alexandrinische Uebersetzung, die Vulgata, die Uebersetzung des heiligen Hieronymus und eine deutsche Uebertragung der betreffenden Stellen mittheilen, nöthigenfalls auch die Entstehung der Differenzen zu erklären suchen. Zur Erleichterung des Verständnisses der Vulgata mag das nicht ganz ohne Nutzen und namentlich dem katholischen Geistlichen für sein Breviergebet willkommen sein.

Münster, den 7. März 1857.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Psalm II	28
„ „ VIII	108
„ „ XVI	127
„ „ XIX, Vers 5	197
„ „ XXI, Vers 4—8	201
„ „ XXII	207
„ „ XXIV	318
„ „ XL	323
„ „ XLI, Vers 10	343
„ „ XLV	347

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung
in
die messianischen Psalmen.

§. 1.

Wie es in der göttlichen Anordnung liegt, dafs der Mensch nach und nach zur deutlicheren, tieferen und umfassenderen Erkenntnifs und zur höheren Vollkommenheit gelangt: so verhält es sich in ähnlicher Weise mit der allmähligen Ausbildung und Vervollkommnung der alttestamentlichen Idee vom Messias und seinem Reiche, so wie überhaupt mit der Erziehung und geistigen Entwickelung Israels. Wie die ersten Kenntnisse und Ideen des Menschen noch unklar, unbestimmt und unvollkommen, jedoch wahr sind, wenn die Erziehung den richtigen Weg geht, so ist dieses auch der Fall mit der *Messiasidee*, welche die ältesten Verheifsungen und Weissagungen des alten Bundes enthalten; jeder Unparteiische und Unbefangene, welcher jene in dem einfachen Wortsinne nimmt und sie für sich betrachtet, mufs eingestehen, dafs sie Anfangs noch dunkel und unbestimmt ist, später aber nach und nach deutlicher und bestimmter auftritt. Zur Erfassung des tieferen und vollen Sinnes der ältesten Verheifsungen und Weissagungen (1 Mos. 3, 15; 9, 25—27; 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10; 4 Mos. 24, 15—19; 5 Mos. 18, 15—18) ist es daher nöthig, aus späteren deutlicheren und bestimmteren und insbesondere aus der Erfüllung Licht zu entnehmen und durch diese zum vollen Verständnifs jener zu

gelangen (1). Ein Hauptgrund der Dunkelheit liegt darin, dafs zur Zeit, als die ältesten Verheifsungen und Weissagungen gegeben wurden, noch keine passende Vorbilder (Typen) und Substrate vorhanden waren, woran sich die Idee vom Messias und seinem Reiche entwickeln und woher sie Licht und Klarheit erhalten konnte. Diese Mittel wurden erst dargeboten in dem *Propheten-*, *König-* und *Priesterthum*, so wie in der ganzen mosaischen Theokratie. Nachdem nun die Theokratie gegründet, Propheten von Gott erweckt und das Priester- und Königthum in Israel ins Dasein getreten waren, konnte sich an ihnen als passenden Vorbildern die Messiasidee entwickeln und ausbilden und von dem Messias als Priester, Propheten, König und Gründer eines geistigen Reiches ein deutliches Bild entworfen werden.

Ein solcher Zeitmoment, von welchem an die Messiasidee sich mehr als früher entfalten konnte, trat mit David und Salomo ein, unter welchen das israelitische Königthum zum gröfsten Ansehen und Ruhm und zu einer Macht gelangte, welcher keine benachbarte widerstehen konnte und welcher keine gleich war. Die Kämpfe, die David zu führen hatte, waren zwar schwer, zahlreich und hitzig; allein er überwand doch endlich alle seine Feinde, machte mehrere tributpflichtig, und konnte seinem Nachfolger ein Reich des Friedens und der Ruhe übergeben. Unter David, welchen Jehova Ps. 89, 20 ff. selbst für seinen Geliebten erklärt, gelangte auch erst der mosaische Cultus zum vollen Glanze und das levitische *Priesterthum* zur vollen Wirksamkeit. Was David zur Hebung und Belebung des Cultus that, erzählen uns mit grofser Ausführlichkeit der Verfässer der Bücher der Chronik (s. 1 Chron. Kap. 13, 15 — 17, 22 — 27, 29). Um diese Zeit begann auch die Wirksamkeit des

(1) Vgl. Unsere »Beiträge zur Erklärung des A. T.«, Münster 1855. IV. Bd., Nr. VII, S. 387 — 410.

Prophetenthums für das Volk Israel wahrhaft heilbringend und segensreich zu werden. Unter David und seinem Vorgänger Saul war es Samuel, welcher durch die Errichtung der Prophetenschulen und durch seine richterliche und eigentlich prophetische Thätigkeit Israel zu einer höheren Stufe der geistigen Entwickelung und zu einer religiösen Begeisterung geführt hat. Die segensreiche Wirksamkeit Samuels macht es begreiflich, dafs wir unter David mehrere ausgezeichnete Sänger und eine religiöse Begeisterung wenigstens bei einem grofsen Theile des Volkes antreffen. Dafs nun namentlich die siegreiche Regierung Davids und die friedliche Salomo's passende Vorbilder und Substrate für die Schilderung des Messias und seines Reiches werden konnten, ist Jedem einleuchtend. Wir finden daher in den messianischen Schilderungen manche Züge von jenen Königen und deren Regierung entlehnt. Hauptsächlich sind es aber diejenigen Seiten im Leben Davids und Salomo's und deren Regierung, welche mit dem Leben des Messias und seinem Reiche und mit dessen Erlebnissen und Verhältnissen die meisten Berührungen darbieten. Es ist daher namentlich David ein passendes Vorbild des Messias, nicht nur in so weit er alle seine Feinde besiegte und von mehreren Tribut und Gaben erhielt, sondern auch dadurch, dafs er vor und nach seiner Thronbesteigung grofse Leiden, Gefahren und Trübsale zu erdulden hatte und erst nach Erniedrigung und vielen Kämpfen und Leiden zur Ruhe und Glorie gelangte. Da nämlich David sich seiner göttlichen Sendung zum Wohl und Heil Israels bewufst war, und im Vertrauen zu Gott die schweren Leiden und Prüfungen mit Geduld ertrug, so war er offenbar auch von dieser Seite betrachtet ein passendes Vorbild seines grofsen Nachkommen, des Messias. In den davidischen Psalmen erscheint daher der Messias auch als der Leidende und von mächtigen Feinden umgeben, der nach schwerem Kampfe endlich zur Herrlichkeit und zum Siege gelangt

(Ps. 2, 40) (2). Dem Salomo dagegen erscheint der Messias als Herrscher eines grofsen, von Freude erfüllten Reiches, welchem mächtige, reiche und entfernte Völker ehrfurchtsvoll durch Darbringung der Geschenke huldigen. Aehnlich verhält es sich mit den *Propheten.* Da diese göttliche Gesandte an das Volk waren, Religion und Sittlichkeit zu erhalten und zu beleben und die Laster auszurotten suchten, dabei aber schwere Leiden, Verfolgungen, ja nicht selten den Tod zu erdulden hatten, so waren auch diese passende Vorbilder des Messias bei der Schilderung desselben als Propheten. Dasselbe gilt von dem *Priesterthum.* Da die alttestamentlichen Priester die Pflicht hatten, Gott Opfer darzubringen und das Volk wenn auch nur äufserlich mit Gott zu versöhnen, so dienten auch diese und namentlich der Hohepriester als passendes Vorbild oder Substrat in der Schilderung des Messias als Hohenpriesters und Versöhners des sündigen Menschengeschlechtes. Was die alttestamentlichen Opfer andeuteten, das verwirklichte das Opfer Christi im vollen Sinne. Wenn wir nun in der Zeit, wo ein grofser Theil Israels dem Götzendienste und allerlei Arten von Lastern ergeben war und zugleich viele äufsere Leiden durch Empörungen und von auswärtigen Feinden zu erdulden hatte, vornehmlich Weissagungen finden, worin der Messias als *Lehrer* (Prophet), der die geistige Finsternifs zu entfernen sucht, und als *Versöhner* (Priester) und Befreier von Sünde und Irrthum verkündigt wird: so ist dieses daraus begreiflich, dafs Israel das grofse Unglück und die schweren Leiden als Folge seiner Sünden und als Strafen dafür ansah, welche einen ausgezeichneten Lehrer und treuen Gottesverehrer, so wie einen Versöhner nothwendig machten. Man begreift hieraus,

(2) David ist daher so sehr das Vorbild des Messias, seines gröfsten Nachkommen, dafs diesem geradezu der Name David (Ezech. 34, 23 — 24; 37, 24; Jer. 30, 9; Hos. 3, 5) gegeben wird.

dafs die göttliche Weisheit bei ihren Mittheilungen über den Messias auf die Zeit und ihre Bedürfnisse Rücksicht nahm.

So erklärt es sich zugleich, dafs dem David und anderen Sängern das irdische Oberhaupt der Theokratie, so wie das Priester- und Prophetenthum, passende Vorbilder und Substrate des zukünftigen grofsen Erweiterers der Theokratie und des Lehrers und Versöhners der Menschheit waren; auch wird hieraus begreiflich, warum die Weissagungen, worin der Messias als der Leidende geschildert wird, sich erst von David an im alten Testamente finden. In der Verkennung dieser Darstellungsweise liegt ein Hauptgrund, warum mehrere Ausleger zahlreiche Merkmale, die auf einen König, Propheten und Priester höherer Art, als auf David und die Propheten und Priester des alten Bundes hinweisen, übersehen, und auf ein irdisches Oberhaupt der Theokratie beziehen. Nicht wenige Ausleger, wie Calvin, Grotius, Bochart u. A. wurden durch die hier kurz angedeutete Eigenthümlichkeit der messianischen Weissagungen zur Annahme einer doppelten Beziehung, einer niederen auf David und einer höheren auf den Messias, geführt. Boten namentlich David und Salomo, so wie deren Regierung passende Substrate bei den Schilderungen des Messias und seines Reiches dar, so war dieses auch der Fall mit Jerusalem, und namentlich Zion, auf welchem David und Salomo ihren königlichen Sitz hatten und worauf längere Zeit die Bundeslade stand. Es konnte daher der damalige Sitz des Königthums als Typus der christlichen Kirche dienen, sowie die benachbarten heidnischen Völker als Typus aller Heiden. Es kommen daher die Feinde der christlichen Kirche auch unter dem Namen Moab Jes. 25, Edom Jes. 63 und Amos 9, 12, Magog Ezech. 38 vor.

Waren nun nach dem Gesagten die Zeiten Davids und Salomo's im besonderen Grade geeignet, den heiligen Sängern passende Vorbilder zu den messianischen Schilde-

rungen zu geben, so ist es erklärlich, warum von David an, der sich eines prophetischen göttlichen Geistes nach Matth. 22, 43; Apgsch. 2, 30. 31 erfreute und dem der Messias als Nachfolger auf seinem Thron, als König, so wie auch nach 2 Sam. 7, 14. 15 ein ewiges Reich verheifsen wird, die Schilderungen und Darstellungen des Messias, seiner Würde, seines Amtes, seiner segensreichen Wirksamkeit und Schicksale, umfassender und umständlicher werden und die im Pentateuch grundgelegte Idee des Messias und seines Reiches deutlicher wird. Wurden aber in der Schilderung des Messias und seines Reiches Züge und Bilder aus Davids und Salomo's Leben und Regierung, so wie von dem Priester- und Prophetenthum entlehnt, so wird es auch einleuchtend, dafs alles, was die von Gott erleuchteten und belehrten Männer in ihren oft poetischen Schilderungen von dem Messias und seinem Reiche sagen, nicht *sachlich* gefafst werden mufs. Der Ausleger hat daher sorgfältig darauf zu achten, was in jenen Schilderungen des Messias und seines Reiches bildlich oder sachlich zu nehmen ist. Die Mittel, welche zur Unterscheidung des Bildlichen und Sachlichen dienen, haben wir in der Einleitung zum zweiten Theile unserer »Beiträge zur Erklärung des A. T.« (Münster, 1853. §. 5, S. 50 — 59) angegeben. — Bei Darlegung des Sinnes hat man aber hauptsächlich Rücksicht zu nehmen auf die göttliche Absicht, indem der unter göttlicher Leitung stehende Verfasser oft Ausdrücke gebraucht, welche ihm selbst dunkel waren. Wer in den prophetischen Aussprüchen nur den Sinn findet, welchen der Verfasser nach seinem menschlichen Erkennen darin fand, der wird öfters nicht den *vollen* erfassen.

In dem Gesagten haben wir vorausgesetzt, dafs es unter den Psalmen (3) mehrere gebe, welche sich eigent-

(3) Im Hebräischen תְּהִלִּים, zusammengezogen תִּלִּים *Lobgesänge*, von הָלַל in Piel *singen*, insbesondere *lobsingen*, *preisen*, syr. und arab. dass.

lich und hauptsächlich oder doch theilweise auf den Messias und sein Reich beziehen, oder doch messianisch erklärt worden sind. Wenn nun auch fast alle Ausleger, selbst die rationalistischen, zugeben, dafs im Psalterium mehrere Psalmen sich finden, welche Manches enthalten, was auf Christus und sein Reich pafst, so läugnen doch viele, dafs es *eigentlich* messianische Psalmen, welche sich ausschliefslich auf den Messias und sein Reich beziehen, gebe (4). Diese bemühen sich, in der israelitischen Geschichte Personen und Zeiten aufzufinden, auf welche sie auch die gewöhnlich vom Messias und seinem Reiche erklärten Psalmen beziehen; dafs dieses öfters auf eine gewaltsame Weise geschieht, werden wir unten bei Erklärung der einzelnen messianischen Psalmen sehen. Die Ausleger, welche keine eigentlich messianischen Psalmen, worin die heil. Sänger den Messias und sein Reich mit klarem Bewufstsein schildern, annehmen, suchen ihre Ansicht hauptsächlich durch den Umstand zu stützen, dafs Einiges in den messianischen Psalmen auch auf David oder einen anderen israelitischen König, oder doch auf einen anderen leidenden und schwer geprüften Gottesverehrer und Gerechten, der am Ende siegreich aus dem Kampfe hervorgeht, passe. Diese Ausleger übersehen aber, dafs die heil. Sänger David, Salomo oder einen anderen frommen, schwer geprüften Gottesverehrer, oder sich selbst als Vorbilder und Substrate in der Schilderung des Messias und seines Reiches ansehen und in ihrem Leben, Wirken und Leiden Vorbilder des glorreichen und leidenden Messias fanden. Man kann selbst

(4) So schreibt de Wette (Commentar über die Psalmen. Fünfte Aufl., herausg. von Gust. Baur, Heidelberg 1856), Einl. S. 81 : »*Messianische Beziehungen aber im strengsten Sinne*, d. h. Stellen, welche ihr Verfasser selbst mit bestimmtem Bewufstsein nicht auf einen wirklichen König, sondern ausschliefslich und direct auf den künftigen Vollender der Theokratie im alttestamentlichen Sinne, oder gar auf Jesus Christus bezogen hätte, *finden sich in keinem einzigen Psalm.*«

zugeben, dafs die heil. Sänger zuweilen nur mit Bewufstsein ihr eigenes Leben, Wirken und Leiden schildern, aber unter göttlicher Leitung und Erleuchtung Ausdrücke und Bilder gebrauchten, welche im eigentlichen und tieferen Sinne nur in Christo und seinem Reiche ihre volle Wahrheit und Erfüllung finden. Man kann dieses mit um so mehr Grund annehmen, als nach 1 Petr. 1, 11 der Geist Christi in den Propheten von Christi Schicksalen geweissagt hat.

War der Geist Christi in den Propheten wirksam, so konnten sie vorahnend von Christo sprechen. Man kann daher mit Grund annehmen, dafs der fromme Sänger und Gerechte bei Schilderung der Leiden von seinen eigenen ausgegangen ist, dieselben aber in der Erhebung seines Geistes über das gewöhnliche religiöse Bewufstsein und deren segensreiche Folgen für die Menschheit so schildert, wie sie erst in Christo ihre volle Erfüllung erhalten haben. Von solchen Psalmen kann denn das N. T. mit vollem Rechte sagen, dafs sie in Christo in Erfüllung gegangen seien. Man darf dann aber auch nicht behaupten, dafs alle jene Psalmen sich *ausschliefslich* auf Christus beziehen. Schon Theodoret hat dieses bemerkt, indem er von dem 69. Psalm sagt, dafs dieser eigentlich von den Leiden der Juden im Exil, aber *vorbildlich* vom Erlöser und von den Leiden, die wegen seiner Verwerfung über das Volk kommen werden, handle (5). Auch Beda, der Ehrwürdige,

(5) Denn er schreibt: (Ὁ ψαλμος) εἴρηται μὲν γὰρ εἰς τοὺς εἰς Βαβυλῶνα μετανάστας Ἰουδαίους· καὶ ὡς ἐξ ἐκείνων προσευχομένων, καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αἰτούντων, ἐσχημάτισται· προθεσπίζει δὲ ὁμῶς καὶ τὴν τῆς δουλείας ἀπαλλαγὴν, καὶ τὴν ἐπάνοδον, καὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ τὴν οἰκοδομὴν, καὶ ἁπαξαπλῶς τῆς Ἰουδαίας τὴν προτέραν εὐημερίαν· ἔχει δὲ καὶ προφητείαν τῶν δεσποτικῶν „τοῦ θεοῦ λέγω καὶ σωτῆρος ἡμῶν“ παθημάτων, καὶ τῆς διὰ ταῦτα καταληψομένης Ἰουδαίους πανωλεθρίας· ἐπειδὴ γὰρ ἃ παρὰ τῶν δυσμενῶν ὑπέμειναν, ταῦτα κατὰ τοῦ εὐεργέτου καὶ σωτῆρος ἐτόλμησαν, ἃ τοῖς ἐχθροῖς ἐπηράσαντο, ταῦτα κατ' αὐτῶν ὁ δίκαιος κριτὴς ἐψηφίσατο.

diese Leuchte und Zierde des 8. Jahrh., bezieht diesen Psalm dem eigentlichen Sinne nach auf die makkabäischen Zeiten. Und Ps. 40, welcher Hebr. 10, 5—9 auf Christus bezogen wird, erklärt Theodoret im eigentlichen Sinne von David, im uneigentlichen und typischen von Christo. Nachdem er zum ersten Verse bemerkt hat, dafs Einige diesen Psalm von Jeremia, andere von Daniel, andere von den in Babylon wohnenden Gefangenen erklärt hätten, fährt er fort: *ἐγὼ δὲ τυπικῶς μὲν εἰς τὰ συμβεβηκότα τῷ Δαβὶδ τοῦτον συγγεγράφθαι νομίζω· ἀναφέρεσθαι δὲ καὶ εἰς ἅπασαν τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν τὰς τῆς ἀναστάσεως δεξαμένην ἐλπίδας· εἰς δὲ ταυτὴν ἡμας ποδηγεῖ τὴν διάκοιαν ὁ θεσπέσιος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῇ ῥητῶν ἐνίων μνησθείς.* Auch der gelehrte Benedictiner Calmet erklärt sich (in seinem Comment. literal. in omnes psalmos Vet. et Novi Test. T. IV), bei Ps. 40 und 69 dahin, dafs David hier als Bild Christi auftrete; nach demselben handelt das Meiste im Ps. 16 und Mehreres in Ps. 22 von David. Nach Melanchthon redet Ps. 22 David von seinen eigenen Leiden und Befreiungen, jedoch mit dem Bewufstsein, dafs sie nur Bilder der Leiden und Errettungen des Messias seien.

Die *typische* Auslegung derjenigen messianischen Psalmen, worin der Sänger in der ersten Person spricht, haben auch Calvin, Bucer, Beza, Musculus, Rivet u. A. vertheidigt. Zu den typisch-messianischen Psalmen zählt Tholuck die Psalmen 16, 22, 40, 69. Sind nun die heiligen Sänger bei denselben von sich ausgegangen, so ist es nicht nöthig, mit Bugenhagen, Luther, Brenz, Calov, Francke, Geier, Cramer, Seiler (»die Weissagung und ihre Erfüllung«, 1794, S. 188), Muntinghe, Hensler, Dereser, Pareau, Kaiser, Hengstenberg (Christologie I, anders in den Psalmen) u. A. anzunehmen, dafs sich dieselben bei Abfassung jener Psalmen den Messias deutlich und lebendig vorgestellt haben, die Psalmen also gleichsam in seiner Seele

verfafst sind. Lud. Claufs (6) nennt diese Psalmen *zugleich-messianische.*

Wenn es nun auch nicht zu läugnen ist, dafs mehrere Psalmen, die von nicht wenigen Auslegern für eigentlich und ausschliefslich messianisch erklärt werden, nur *typisch-* (vorbildlich) oder *ideal-messianisch* sind: so gehen doch, wie wir bei Erklärung der einzelnen messianischen Psalmen zeigen werden, viele neuere Ausleger zu weit, wenn sie nur typisch-messianische Psalmen annehmen und das Vorhandensein eigentlich und ausschliefslich messianischer läugnen. Da es von Wichtigkeit ist, die Gründe zu kennen, welche für das Vorhandensein nicht blofs typischer, son-

(6) Beiträge zur Kritik und Exegese der Psalmen, Berlin 1831. In der Einleitung Kap. 8, S. 131 bemerkt er, dafs in vielen nicht *eigentlich-messianischen* Psalmen das Object des ganzen Inhaltes ein anderes als Christus sei; jedoch finde dabei eine entweder durchgehende oder theilweise nothwendige und zum Theil vorzugsweise Mitbeziehung auf den Heiland statt. Nach ihm zerfallen sie nach Verschiedenheit des Objectes ihres Inhaltes in verschiedene Classen. Zu der ersten Classe zählt er solche, in welchen Gott, der Gott Israels überhaupt das Object ist, in welchen aber irgend etwas zur ausdrücklichen und vorzugsweisen Mitbeziehung auf den Heiland nöthigt, solche sind ihm Ps. 47, 68, 93, 97, 98, 100; zu der *zweiten* solche, deren Gegenstand ganz oder theilweise die messianische *Zeit*, das Reich des Messias, das künftige Heil, die künftige Herrlichkeit des Volkes Gottes ist; wobei aber die Vorstellung durch diese oder jene Andeutungen auch auf den Messias selbst gelenkt wird, solche sind ihm Ps. 89, 96, 102, 132; zu der *dritten* solche, welche vielleicht beiden Classen (den eigentlich- und zugleich-messianischen) mit gleichem Rechte, wie Ps. 8 angehören; zu der *vierten* solche, welche sich auf eine Gattung *menschlicher Individuen* beziehen, in die Christus gehört, und bei welchen manches zur vorzugsweisen und ausdrücklichen Mitbeziehung auf ihn in Specie auffordert; dahin zählt Claufs a) *Königspsalmen*, wie 21, 61, 101, b) Psalmen, deren Object *leidende Fromme* sind, wie Ps. 31, 35, 69, 88; zu der *fünften* solche, welche das Heil ohne alle Hindeutung auf den persönlichen Messias entweder hauptsächlich besingen, oder theilweise berühren und dazu dienen, die Gedanken derjenigen, welche den Messias kannten, auf ihn hinzulenken und ihre Herzen in ihm und in der Hoffnung zu ihm festzuhalten, wie Ps. 67, 86, 87, 126, 138.

dern auch eigentlich messianischer Psalmen sprechen, so wollen wir hier dieselben kurz angeben.

§. 2.

1. Für das Vorhandensein messianischer Psalmen sprechen *erstens* ausdrücklich mehrere Stellen des N. T. Luc. 24, 44 sagt der Heiland nach seiner Auferstehung zu den beiden nach Emaus gehenden Jüngern, dafs Alles, was sich mit ihm zugetragen, nicht nur in dem Gesetze Moses und den Propheten, sondern auch in den Psalmen vorherverkündigt worden sei. Nach V. 45 hat derselbe seinen Jüngern Aufschlufs über den Sinn der Schriftsteller gegeben, um sie zu verstehen. Und nach V. 46 sprach er zu ihnen: »So ist es geschrieben, und so mufste Christus leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen.« Nach Luc. 20, 42 hat David von ihm im Buche der Psalmen geweissagt und ihn seinen Herrn genannt (Ps. 110, 1. 2). Diese Stelle ist um so wichtiger, da der Heiland zu den Pharisäern, seinen Feinden, sprach. — Apstg. 13, 33 erklärt Paulus in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien Ps. 2, 7 von der Auferstehung Christi. Da aber im N. T. auch Stellen der Psalmen auf den Messias bezogen werden, welche eigentlich und zunächst auf einen anderen sich beziehen, wie z. B. Ps. 31, 6 und in anderen Psalmen, welche die Leiden und Trübsale eines frommen Gottesverehrers schildern, so mufs man diese als typisch-messianische ansehen und sie von den eigentlich-messianischen unterscheiden.

2. Dafs in dem Psalterium sich Psalmen befinden, die sich auf den Messias und sein Reich beziehen, ist auch der einstimmige Glaube aller älteren jüdischen und christlichen Ausleger der Psalmen. Eine Verschiedenheit der Erklärung findet sich in Betreff des messianischen Gehaltes nur bei einigen Psalmen, welche weniger deutliche Merkmale ihrer Messianität enthalten. Stellen zur Bestätigung hier anzuführen, wäre ganz überflüssig.

3. Für die Messianität einiger Psalmen spricht auch die Vermuthung und Erwartung. Da schon im Pentateuch von dem Messias und seinem Reiche die Rede ist und derselbe nicht blofs als ein Friede- und Heilbringer des Volkes Israel, sondern auch der Heiden verheifsen wird, so würde es ganz auffallend erscheinen, wenn nicht in der Blüthezeit des Volkes Israel und der Poesie in einem oder anderen der Psalmen, welche die göttlichen Heilsanstalten so oft preisen und Jehova als den allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt schildern, von diesem Beglücker und Erretter der Menschheit die Rede wäre. Mochten auch viele Israeliten in einen beschränkten Particularismus verfallen sein, mithin die richtige Gotteserkenntnifs und die ihnen und ihren Vorfahren zu Theil gewordenen Wohlthaten als verdient ansehen, so zeigen doch viele Psalmen, dafs ihre Verfasser hierüber erhaben waren; denn sie sprechen nicht selten den Wunsch aus, dafs der eine wahre Gott von allen Menschen erkannt, gefürchtet und verehrt werden möge. Da nun schon im Pentateuch eine dereinstige Bekehrung aller Völker der Erde zu dem einen wahren Gott verheifsen wird und diese Bekehrung und die Beglückung der Völker durch den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs, welcher 1 Mos. 49, 10 als Friede- und Ruhebringer bezeichnet wird, geschehen soll, so liegt offenbar die Vermuthung ganz nahe, dafs auch die heil. Psalmensänger, die jene alten Verheifsungen kannten, dieses grofsen Beglückers und seines Weltreiches Erwähnung gethan und das specielle Verhältnifs Gottes zu Israel als ein zeitweiliges angesehen haben werden. Und diese Vermuthung wird durch viele Psalmen zur Gewifsheit. Wenn auch in den Psalmen oft mit innigem Danke der Vorzug, den Jehova Israel vor allen Heiden durch die Erwählung zum Bundesvolke, durch das Gesetz und die Offenbarung, durch die beständige Führung und Leitung und durch seine gnadenreiche Gegenwart im Heiligthum gegeben hat, wie Ps. 76, 2. 3; 103, 7; 147, 19. 20 u. a. St. gepriesen

wird, so sind sie doch von einem beschränkten und einseitigen Particularismus frei; ja mehrere sprechen selbst sehnsuchtsvoll die Hoffnung aus, dafs die Heiden sich zu Gott bekehren und Bürger seines Reiches werden würden. Wir werden bei der Erklärung der messianischen Psalmen sehen, dafs die im Pentateuch grundgelegte Lehre einer zukünftigen Errettung aller Völker von den heiligen Psalmensängern wieder aufgenommen und zur gröfseren Bestimmtheit und Klarheit erhoben worden ist. Wenn wir auf die wichtige und die trostvolle und einflufsreiche Verheifsung, die dem David von Nathan 2 Sam. 7 zu Theil geworden ist, und seinem Stamme eine alles Irdische überdauernde Herrschaft zusichert, sehen, so erwartet man hauptsächlich in den Liedern Davids, des gröfsten Sängers und Königs Israels, die Erwähnung des Messias und seines Reiches. Und diese Erwartung zeigt unsere Psalmensammlung als eine völlig begründete, indem die messianischen Psalmen, wie sich nachher ergeben wird, hauptsächlich David angehören.

4. Ein wichtiger Beweisgrund für die Messianität mehrerer Psalmen liegt in ihrem *Inhalte* selbst. Denn in mehreren Psalmen werden einem grofsen Könige und Nachkommen Davids Namen gegeben und Eigenschaften und Handlungen zugeschrieben, welche von keinem irdischen israelitischen Könige ohne Unwahrheit und die gröfste Schmeichelei gebraucht werden konnten. Und diese in heiligen Gesängen sich findenden Angaben, die einen religiösen kirchlichen Gebrauch hatten und zur religiösen Belehrung und Belebung dienen sollten, auf eine andere Person als auf den Messias zu beziehen, verbietet offenbar ihr Zweck. Mehrere neuere Ausleger haben zwar die betreffenden Psalmen so zu erklären gesucht, dafs das Anstöfsige, was in denselben bei der Beziehung auf einen irdischen israelitischen König liegt, wegfällt; allein diese Erklärung ist dann nicht selten ganz gesucht, willkürlich und gezwungen und verletzt die allgemein anerkannten

Gesetze der Hermeneutik. Ein Psalm ist ferner auch dann als messianisch anzusehen, wenn der Psalmist durch eine frühere Offenbarungsthatsache zur subjectiven Darstellung des Inhalts angeregt worden ist und die Substrate zur Schilderung in den Verhältnissen des Psalmisten oder in denen seiner Zeit liegen. So ist offenbar durch die von Nathan dem David ertheilte Verheifsung eines *ewigen* Königthums seiner Familie 2 Sam. Kap. 7 eine Anregung zu messianischen Aussprüchen gegeben worden, indem derselbe bei tieferem Nachdenken jene ihrem höchsten Sinne nach auf Christum beziehen mufste. Und was namentlich David betrifft, so bot zu der Art und Weise der Schilderung des Messias und seines Reiches sein Leben reichliche Veranlassung, indem er mit Widerspenstigkeit, mit inländischen und ausländischen Empörern und Feinden, wie den Aramäern 2 Sam. 8, 6; 10, 6. 19 und anderen zu thun hatte, aber als Sieger aus den Kämpfen hervorging und seine Herrschaft befestigte. Bei der Beantwortung der Frage, ob dieser oder jener Psalm messianisch sei oder nicht, mufs man besonders sorgsam auf die, welche unstreitig messianisch sind, achten, und den Inhalt der Psalmen mit einander vergleichen. Kommen in einem in Frage stehenden Psalm Merkmale vor, die weder auf Christus noch auf sein Reich passen, oder mit anderen messianischen Stellen nicht zu vereinigen sind, so können solche Psalmen offenbar nicht messianisch sein.

5. Ein nicht unwichtiger Beweis für die Messianität einiger Psalmen liegt auch in Parallelstellen. Es läfst sich nicht selten nachweisen, dafs der heil. Sänger dieselbe Person im Auge hat, welche nach anderen deutlichen Stellen der Messias ist. Es kommen in den Psalmen directe Beziehungen auf ältere messianische Stellen, namentlich auf die den Erzvätern und David 2 Sam. 7 zu Theil gewordenen Verheifsungen vor. Müssen nun mehrere Stellen vom Messias und seinem Reiche erklärt werden, so ist dieses auch offenbar der Fall bei denen, die sich auf diese beziehen;

wer dieses nicht zugiebt, mufs annehmen, dafs der heil. Sänger die älteren Verheifsungen und Weissagungen mifsverstanden und sie nicht vom Messias und seinem Reiche erklärt habe. Dafs aber bei einer solchen Ansicht das hohe Ansehen der Sänger nicht bestehen kann, ist offenbar.

§. 3.

Da die messianischen Psalmen bald die Person des Messias selbst, bald sein Reich, bald beides schildern und mehrere als vorbildliche oder typische angesehen werden können, so kann man dieselben in *Königs-* und *Reichspsalmen* und in *typische* und *ideal-messianische* eintheilen. — Wie mehrere Propheten bald von dem Messias selbst, wie z. B. Jes. 9, 1—6; 11, 1 ff.; 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 53 u. a., bald von seinem Reiche, wie Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—3 u. a. handeln, so ist dieses auch bei den messianischen Psalmen der Fall. Zu den *Königspsalmen*, welche vom Messias und seinem Reiche handeln, gehören namentlich Ps. 2, 45, 72, 110, zu den *Reichspsalmen*, worin nur von seinem Reiche die Rede ist, des Messias selbst aber nicht Erwähnung gethan wird, Ps. 47, 67, 68 (namentlich von V. 25 an), 76, 87, 96, 97, 98, 117, 132. Diese Classe von Psalmen, worin der Wunsch einer dereinstigen Bekehrung der Heiden ausgesprochen wird und dieselben zum Lobe und Preise Jehova's aufgefordert werden, sind der Art, dafs sie keiner ausführlichen Erklärung bedürfen, und von einem frommen Sänger, der die alten Verheifsungen kannte, ohne eine besondere göttliche Belehrung ausgesprochen werden konnten. Was diejenigen Psalmen betrifft, welche, wie Ps. 16, 22, 40, 49, viele Ausleger für *typisch-* und *ideal-messianisch* erklären, so mufs bei denselben sorgsam darauf geachtet werden, ob der heil. Sänger mit klarem Bewufstsein an den Messias gedacht, oder ob

er etwa von Personen spricht, welche als passende Vorbilder des Messias durch ihr Leben, ihre Gesinnung und Handlungen betrachtet werden können. Zu den eigentlich und typisch- oder vorbildlich und ideal-messianischen Psalmen kommen noch einige, worin von Personen und Sachen die Rede ist, die irgend eine *passende Anwendung* oder ein Simile darbieten, und deswegen auf den Heiland und sein Reich bezogen werden können. Sehr gut schreibt hierüber G. Kistemaker in der Einleitung zum Briefe an die Hebräer Bd. VII, S. 139 — 140 : »Die Weise, wie der heil. Schriftsteller diesen Inhalt, diesen Stoff (des Briefes) behandelt, hat etwas Eigenthümliches, zuweilen für christliche Lehrer Auffallendes und für sie Dunkeles; nicht aber so für die Hebräer, woran er schrieb. Unter diesen gab es manche Lehrer, die da »Darschan« (דַּרְשָׁן), Forscher, scharfsinnige Forscher hiefsen. Diese Meister (דַּרְשָׁנִין) in Israel pflegten auf den verheifsenen Heiland, auf sein Reich, auf seine Würde, auf geistige Dinge und geistiges Leben manche Stellen des A. T. zu deuten, nicht nur im eigentlichen Wortverstande, oder im bildlichen Davonsprechen, sondern auch solche, die, in anderer Beziehung gesagt, darauf eine irgend passende Anwendung darbieten. Gleicherweise deuteten sie auch sowohl Opfer als andere Satzungen, Gebräuche, Einrichtungen des alten Bundes und Ereignisse der Kinder dieses Bundes. Dieser Lehrart folgte der Verfasser des Sendschreibens an die Hebräer. So wie er, zum strengeren Erweise, Stellen anführt, die in eigentlichem Wortsinne zu verstehen sind, oder in bildlichem, den sein von Gott erleuchteter Geist um so heller sah und fassete, so fügt er auch solche bei, in denen eine treffende Anwendung liegt, sowohl zur Erläuterung des Erwiesenen, als weil sie auf das Gemüth derer, woran er schrieb, Eindruck machten, um desto mehr, da sie den Forschungsgeist nähren und unterhalten, die Tiefe der göttlichen Schrift und der Satzungen des alten Bundes, die geheime, mystische Bedeutung enthüllen. Was der Apostel im vier-

ten Capitel an die Galater V. 20 und folg. schrieb und that, das findet sich auch hier. Dort schrieb der Apostel: »er wünsche seine Stimme zu wechseln", das heifst: bald auf diese, bald auf jene Weise zu lehren, zu beweisen, zu ermahnen. Darauf trägt er einige Ereignisse des Hauses Abrahams vor, in seinem bildlichen Verstande sie anwendend auf das neue Bündnifs in Christo Jesu. Dafs im N. T. Personen und Sachen des A. T., welche eine Aehnlichkeit mit Personen und Sachen des N. T. haben, auf diese angewendet und als erfüllt bezeichnet werden, beweisen Matth. 2, 15, wo die auf die Zurückberufung Israels aus Aegypten sich beziehende Stelle Hos. 11, 1: »aus Aegypten rief ich meinen Sohn« (das Volk Israel) auf die Rückkehr des Heilandes aus Aegypten mit den Worten: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, λέγοντος* angewendet wird. Matthäus will offenbar sagen, dafs die Zurückführung des Volkes Israel aus Aegypten sich wieder in der Rückkehr des Heilandes erneuert habe. Das Volk Israel, welches Hos. 11, 1 ein Sohn Gottes, wie 2 Mos. 4, 22; Jer. 31, 9 Jehova's Erstgeborener genannt wird, erscheint dem Matth. als Vorbild des Heilandes. — Ebenso verhält es sich mit der Stelle Jer. 31, 15, welche Matth. 2, 18 mit den Worten: *Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου, λέγοντος*, anführt, und worin von ihm das Weinen und Wehklagen der Rachel (1 Mos. 35, 19) über ihre Kinder, d. i. über die über Rama nach Babel durch Nebusar-Adan (Jer. 40, 1) weggeführten und die umgekommenen Israeliten, auf das Klaggeschrei über den bethlehemitischen Kindermord bezogen wird. Matth. will sagen, dafs das, was der Prophet Jeremias von der Rachel, der Mutter Josephs, die Jeremias in einem poetischen Bilde auftreten läfst, sagt, sich bei dem Kindermorde zu Bethlehem wieder erneuert habe.

§. 4.

Die Psalmen, worin der Messias in Herrlichkeit und seine Herrschaft unter Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie, geschildert wird, wie Ps. 2, 45, 72, 110, haben etwas Gemeinsames und beziehen sich so deutlich auf dasselbe Subject, dafs mit der Messianität des einen auch die Messianität des anderen erwiesen ist. Dasselbe gilt auch von mehreren Weissagungen des Propheten Jesaia, wo Kap. 42, 49, 50, 53, 61 offenbar von demselben Subjecte die Rede ist und in dem Beweise der Messianität der einen Weissagung die der anderen liegt. Sie erläutern sich also gegenseitig. Da sich Jedem, der nicht durch vorgefafste Meinungen geleitet wird, überzeugend darthun läfst, dafs Jes. 53 vom Messias die Rede sei, so wird auch dadurch die Messianität der übrigen Stellen erwiesen.

Wenn man die Weissagungen vom Messias und seinem Reiche bei den eigentlichen Propheten mit den messianischen Psalmen vergleicht, so findet man einen Unterschied unter denselben. Dieser besteht hauptsächlich darin, dafs die Propheten vorwiegend das objective Gotteswort, wie es ihnen in der inneren Anschauung zu Theil geworden, mittheilen, dagegen die Psalmensänger bei dem vorwiegend subjectiven Character der Psalmen mehr die eigenen Gedanken und Empfindungen geben, welche in ihnen aus früheren Offenbarungen unter besonderer Einwirkung des heil. Geistes entstanden sind. Die Psalmensänger stellen deswegen auch in ihren Liedern den aus den früheren Offenbarungen gewonnenen Lehrgehalt auf eine anschauliche Weise dar, vervollständigen aus den eigenen Verhältnissen oder denen ihrer Zeit unter göttlicher Leitung die Messiasidee und führen durch die Fortbildung der früheren Offenbarung dieselbe zur höheren Klarheit.

§. 5.

Was nun die *Zeit* betrifft, in welche die messianischen Psalmen gehören, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs wenigstens die wichtigsten und bestimmtesten während der Regierung Davids und Salomo's verfafst sind. Da sich in dem Zeitraum von Salomo bis in die Zeit der Regierung des Königs Usia keine messianische Weissagungen mit Sicherheit nachweisen lassen, so scheint die messianische Verkündigung während dieser Zeit geruht zu haben. Es schliefst sich daher die messianische Verkündigung der Propheten an die der davidischen und salomonischen Zeit an. Dieser Umstand kann beim ersten Blick auffallend erscheinen, da schon mit Samuel die Blüthe des Prophetenthums beginnt, und selbst von Elias, der bei der Verklärung Jesu als Repräsentant der alttestamentlichen Propheten erscheint, und von Elias keine aufgezeichneten messianischen Weissagungen vorhanden sind. Wir haben hier einen ähnlichen Fall, wie in der Zeit von Moses bis David. Nur in dem Liede der Hanna kommt eine Hinweisung auf den Messias vor. Wie das in den Büchern Moses vorhandene Messianische dem Volke Israel bis in die Zeit Davids genügte, so scheint dieses auch für die Zeit von Salomo bis Usia der Fall gewesen zu sein. Der Grund dieser Erscheinung liegt wohl hauptsächlich darin, dafs erst in der Zeit des Usia der Zustand des Volkes und die Verhältnisse zu den mächtigen Assyrern und Chaldäern eine Wiederaufnahme und Fortsetzung der messianischen Verkündigung nothwendig machten. Die beiden asiatischen Weltmächte Assyrien und Babylonien unter der Herrschaft der Chaldäer hatte Gott bestimmt, das sündige Israel und Juda zu züchtigen und das Volk durch Strafgerichte aus seiner falschen Sicherheit zu reifsen und den besseren Theil des Volkes durch die Hinweisung auf die zukünftige Erscheinung des grofsen Nachkommen Davids,

des Besiegers aller Feinde und Begründer eines Weltreichs, zu trösten und vor Verzweiflung zu bewahren. So tröstete Jesaia 7, 14—16 die Gläubigen und Treuen durch die Verheifsung des Immanuel, als Nachkommen Davids.

§. 6.

Was endlich die *Zahl* der eigentlich- oder typisch-messianischen Psalmen betrifft, so sind darüber selbst diejenigen Ausleger, welche Weissagungen vom Messias und seinem Reiche in den Psalmen annehmen, unter sich nicht einig. So giebt es Mehrere, die diesen oder jenen Psalm für eigentlich-messianisch ansehen, welchen Andere für typisch-messianisch halten. So sollen nach mehreren neueren Auslegern die Psalmen 8, 16, 22, 40 nur typisch- oder ideal-messianisch sein, nach den älteren Auslegern und vielen Neueren aber eigentlich-messianisch. Eine fast allgemeine Uebereinstimmung findet sich bei Ps. 2, 45, 72 und 110, indem es nur wenige Ausleger giebt, welche diese nicht für eigentlich-messianisch halten und annehmen, dafs deren Verfasser nicht mit Bewufstsein an den Messias und sein Reich gedacht haben. Da wir bei Erklärung der einzelnen eigentlich- oder vorbildlich- und ideal-messianischen Psalmen die Frage, ob dieser oder jener Psalm eigentlich- oder nur typisch- und ideal-messianisch sei, erörtern werden, so lassen wir uns hier auf die Beantwortung derselben nicht näher ein.

§. 7.

Hülfsmittel.

Eine wissenschaftliche Behandlung der messianischen Verheifsungen und Weissagungen des A. T., und daher

auch der messianischen Psalmen, gehört hauptsächlich der neueren Zeit an. Es haben zwar die älteren Ausleger bei Erklärung der Psalmen mehr oder weniger ausführlich und gründlich auch die messianischen erklärt; aber eine wissenschaftliche Behandlung aller in besonderen Schriften ist erst von neueren Gelehrten unternommen worden. Die Ursachen dieser Erscheinung liegen eines Theils in der hohen Wichtigkeit der messianischen Verheifsungen und Weissagungen, anderen Theils in den verschiedenen Ansichten, welche in neuerer Zeit über jene an's Licht getreten sind. In älterer Zeit wagte es kaum einer, das Vorhandensein eigentlich-messianischer Weissagungen wie in neuerer Zeit zu bestreiten, und dieselben als blofse Wünsche, Hoffnungen und Ahnungen anzusehen. Wollte man den alten Glauben an das Vorhandensein eigentlich-messianischer Weissagungen festhalten und vertheidigen: so war es nöthig, denselben eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie möglichst gründlich und wissenschaftlich zu behandeln. Man kann daher wohl sagen, dafs die Bestreitung eigentlich-messianischer Weissagungen zu einer wissenschaftlicheren und gründlicheren Behandlung nicht wenig beigetragen hat und für die Wissenschaft von Nutzen gewesen ist; auch forderte die Thatsache, dafs Jesus und seine Jünger an zahlreichen Stellen des N. T. alttestamentliche Stellen als messianisch erklären, schon zu einer gründlichen Behandlung auf. Wären im A. T. keine eigentlich-messianischen Weissagungen enthalten, so hätten Jesus und die Apostel geirrt. Wollte man nun den Glauben an die göttliche Sendung Jesu festhalten, sein Ansehen und seine Würde wie die der Apostel in Schutz nehmen und den Gegnern gegenüber vertheidigen, so mufsten die alttestamentlichen Weissagungen möglichst gründlich behandelt werden *).

*) Vgl. unsere allgemeine Einleitung in die Weissagungen, insbesondere in die messianischen Verheifsungen und Weissagungen, im II. Bande unserer „Beiträge zur Erklärung des A. T." Münster 1853.

Die wichtigeren Schriften und Abhandlungen, welche über die messianischen Psalmen erschienen sind, oder sie doch zugleich mit den übrigen messianischen Weissagungen behandeln, sind folgende:

Andr. Rivetus († 1651), über die messianischen Psalmen 2. 8. 16. 22. 23. 24. 40. 45. 68. 110. 119. Rotterd. 1647. 4.

Seb. Schmid, commentarius in Psalmos propheticos de Christo. Strafsb. 1688. 4.

Theod. Christ. Lilienthal, die gute Sache der in der heil. Schrift des A. und N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung. I. Theil. Königsb. 1750. §. 52—87, S. 582—654. Lilienthal zählt zu den messianischen Psalmen Ps. 2. 16. 22. Stellen in den Ps. 23. 24. 40. 41, 10. 45. 47. 68. 69. 110. 118.

J. D. Michaelis, kritisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, den 16ten, 40sten und 110ten. Frankfurt u. Göttingen 1759.

G. Fr. Hufnagel, Dissert. I. de Psalmis prophetias Messianas continentibus. Erlangen 1783.

Ch. G. Kuinöl, messianische Weissagungen des A. T. übersetzt und erklärt zum Gebrauch für angehende Theologen. Leipzig 1792. Die behandelten Stellen sind: 1 Mos. 3, 15; 12, 2. 3; 49, 10; 5 Mos. 18, 18; Ps. 2. 8. 16. 22. 40. 45. 69. 72. 110; Hos. 3, 4. 5; Mich. 5, 1—8; Hagg. 2, 6—9; Zach. 9, 9. 10; 11, 12. 13; 13, 7—9 u. 12, 10—14; Mal. 3, 1—4; Jes. 7, 14—16; 8, 23; 9, 1—6; 11, 1—14; 40, 1—11; 52, 13 bis Kap. 53; Jer. 23, 1—6; Ezech. 34, 12—29.

Joh. Jahn, Appendix Hermeneuticae seu exercitationes exeg. Viennae 1813. Fasc. I, p. 73—104, wo Ps. 110, und Fasc. II, p. 243—274, wo die Ps. 16 und 22 erklärt werden.

Ch. F. Ammon, Entwurf einer Christologie des A. T. Ein Beitrag zur endlichen Beilegung der Streitigkeiten über messianische Weissagungen und zur biblischen Theologie des Verfassers. Erlangen 1794, und in der biblischen Theologie des Verfassers. Erlangen 1801. Ausg. 2. Bd. II, S. 47—240.

Scherer, ausführliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des A. T. Altenb. 1801. Enthält viel Willkürliches, Anmafsendes und ist ohne Werth.

J. H. Schultze, Kritik aller messianischen Psalmen. Stendal 1802. Schultze sucht nachzuweisen, dafs es durchaus keinen messianischen Psalm gebe; die von ihm für seine Ansicht angeführten Gründe sind

aber insgesammt ohne Beweiskraft und es fehlt ihm eine richtige Ansicht von der prophetischen Anschauung und Darstellung.

J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Erste Hälfte, Nördlingen 1841; zweite Hälfte, Nördlingen 1844, welche er als ordentl. Professor an der Universität Rostock herausgegeben hat. In diesen beiden Theilen hat er über die messianischen Psalmen nur kurz gehandelt und das Wichtigere nur erörtert.

J. J. Broix, über den Ursprung und die allmälige Entwickelung des Messianismus. Eine Abhandlung. Landshut 1822. Enthält manche gute Gedanken, ist aber in philologischer Hinsicht ungenügend.

J. Beck, über die Entwicklung und Darstellung der Messiasidee in den heiligen Schriften des alten Bundes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Hannover 1835. Es fehlt ihr die nöthige Gründlichkeit.

Rud. Stier, siebzig ausgew. Psalmen nach Ordn. u. Zusammenh. ausgelegt. Erste Hälfte, welche auch die messianischen Psalmen enthält. Halle 1834. Zweite Hälfte 1835.

E. W. Hengstenberg, Christologie des alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berlin 1829. Th. I, Abth. 1, S. 91—201, wo Ps. 2. 16. 22. 40. 45. 72. 110 für messianisch erklärt werden. In dem Commentar über die Psalmen (4 Bände, Berlin 1842—47) hat er über Ps. 16. 22. 40 seine Meinung geändert und sie für typisch-messianisch erklärt. 2. Aufl. 1849—52.

P. Schegg, ausgewählte Psalmen. Neu übersetzt, erklärt und mit Berthier's Betrachtungen begleitet. Regensb. 1843. Zuerst werden Nr. 1, S. 1—244 die messianischen Psalmen übersetzt und erklärt; zu diesen zählt Schegg Psalm 2. 8. 16. 19. 22. 40. 45. 68. 72. 110. Das Streben, die Psalmen dem frommen Leser recht nützlich zu machen, erkennen wir zwar gerne an, allein die Erklärung selbst enthält viel Gesuchtes und Willkürliches und verfehlt nicht selten den richtigen Sinn.

J. Bade, Christologie des alten Testamentes, oder die messianischen Verheifsungen und Weissagungen und Typen, mit besonderer Berücksichtigung des organischen Zusammenhanges. Münster 1851. Th. II, S. 1—310. Zu den messianischen Psalmen zählt Bade die Ps. 2. 16. 22. 45. 72. 89. 110. 132, welche nach ihm im buchstäblichen Sinne messianisch sind, zu den *typisch-* oder *vorbildlich*-messianischen, wornach Personen oder Ereignissen des A. T. eine vorbildliche Bedeutung in Beziehung auf Christus zukommt, Ps. 8, 3. 5—8; 19, 5; 24, 7—10; 40, 7—9; 41, 10; 47, 6; 67, 19; 69, 6. 10. 22. 26; 78, 2; 97, 7; 118, 22—26.

Diejenigen Schriften oder Abhandlungen, welche einzelne Psalmen behandeln, werden wir bei der Erklärung

der einzelnen messianischen Psalmen anführen, daher wir diese hier unerwähnt lassen.

Andere exegetische Hülfsmittel.

Es giebt schwerlich ein Buch im A. T., welches so viele Erklärer gefunden hat, als die Psalmen. Der Hauptgrund liegt offenbar in dem reichhaltigen religiösen Inhalte derselben und dem Gebrauche, den die Gläubigen des A. und N. B. davon stets gemacht haben. Dafs es kein Buch in der heil. Schrift giebt, welches so sehr, wie das Psalterium, als Gebet-, Erbauungs- und Betrachtungsbuch dienen kann und gedient hat, ist zu bekannt, als dafs es eines Beweises bedarf. Wenn wir nun im Folgenden noch einige Schriften namhaft machen, so sind es hauptsächlich solche, worin das ganze Psalterium und daher auch die messianischen Psalmen mehr oder weniger gründlich erklärt werden und welche als exegetische Hülfsmittel dienen können.

Theodoreti episc. Cyrensis interpretatio in CL. Psalmos (*Του μακαριου Θεοδορητου ἐπισκοπου Κυρου ἑρμηνεια εἰς τους ἑκατον πεντηκοντα ψαλμους*), opp. om. T. I, P. II, ed. Schulze. Hal. MDCCLXIX.

Breviarium s. Hieronymi in Psalterium, Tom. II, ed. J. Martianay, Paris MDCXCIX. Append. p. 122 — 550. Dieses Werk ist nicht von Hieronymus verfafst, sondern gehört einem unbekannten Verf. aus dem 4. Jahrh. an. Der Verf., welcher Griechisch und Hebräisch verstand, hat dabei Orig., Hilar., Hier. und Euchar. fleifsig benützt und ausgeschrieben.

Euthymius Zigabenus (aus dem 12. Jahrhundert, berühmt als Theologe, Sprachkenner und Redner), Commentarius in Psalmos Davidis et in decem s. scripturae cantica : latine ed. Phil. Sanlus. Verona 1530. Fol. Paris 1545. 1547. 1560. 1562. 8. Ed. Biblioth. max. T. XIX. Lugdun. 1677. Fol. Euthymius benutzte die besten älteren Quellen, namentlich Theod., Chrys. u. A.; der griechische Text ist zu Venedig 1530 in Folio erschienen.

Sant-Pagnini catena argentea in Psalmos, Paris 1520 in Fol.

Thom. de Vio (Cajetanus), Cardinal († 1634), hat aufser einer Auslegung der meisten Bücher des A. T. auch eine über die Psalmen verfafst, welche einzeln zu Paris 1540 zum drittenmal gedruckt worden ist; er folgt dem Literalsinn und geht auf den hebr. Text zurück; seine Erklärung der Psalmen fand bei Katholiken und Protestanten viel Beifall. Seine Werke sind 1593 zu Lyon in 5 Bänden herausgegeben.

Fr. Lucas Brugensis, Dechant zu St. Omer, Notationes criticae in libros sacros utriusque testamenti, quibus variantia discrepantibus exemplaribus loca summo studio excutiuntur. Antwerpen 1712. — Seine Anmerkungen finden sich auch im IX. Bd. der Crit. s. anglicanor. nach der Frankf. Ausg. Er war des Hebräischen, Chaldäischen, Syrischen und Griechischen kundig.

Von nicht geringer Wichtigkeit sind die Sammlungen verschiedener Ausleger: Critici sacri s. clarissimorum virorum in sacros. utriusque foederis biblia doctissimae annotationes atque tractatus theol. philol. London 1660. T. III, annot. ad lib. Hagiogr. continens.

Matth. Poli, Synopsis criticorum aliorumque script. s. interpretum et commentatorum. Francof. ad M. 1694. Vol. II. Psalmos continens.

Rab. David Kimchi's Commentar über die Psalmen findet sich in der Bombergischen rabbinischen Bibel. Vened. 1515—1517. Besonders herausgeg. Vened. im Jahr שנ״ו 356, d. i. 1596 n. Chr., und Isny 1543. Dav. Kimchi ist R. Sal. Ben Melech in seinem Michlol Jophi gefolgt; herausgeg. von R. J. Abendana. Amst. 5445 (1685); die Anmerkungen über die Psalmen finden sich Fol. 163, b—190, b.

R. Sal. Jarchi's und R. Abrah. Aben-Esra's Anmerkungen sind in der Bomberg. rabbin. Bibel, Vened. 1523 — 28 gedruckt; die des ersteren finden sich auch in der Ausg. 1547 — 49; in der rabbinisch. Bibel, Basel 1618, und in der Amsterd. 1724—27.

S. Psalmorum libri quinque ad Ebr. veritatem versi et familiar. explanatione elucidati per Aretium Telinum (h. e. Mart. Bucerum), Argentor. 1526. Fol. 1529. 4. Auch abgedruckt unter dem wahren Namen des Verf.

J. Calvini, Commentar. in libros Psalmor. Genev. 1557. Fol. Oefters wieder abgedruckt.

Fr. Forerius, Comment. in Psalmos. Venet. 1563.

Gilb. Genebrardus († 1597), Comment. in Psalmos. Edit. IV. Paris 1558 in Fol.

Franc. Vatabli, Annotatt. in Psalmos subiunctis H. Grotii notis, quibus observatt. adspersit G. J. L. Vogel. Hal. 1767. Libri Psalmorum Paraphrasis lat., quae oratione soluta breviter exponit sententias singulorum, ex optimorum interpretum vet. et recent. rationibus,

Addita sunt argumenta singulorum pss., et redduntur rationes paraphraseos, adspersis alicubi certorum locorum explanatiunculis. Excerpta omnia e scholis Esromi Rudingeri in ludo literario Fratrum Boëm. Evanzizii in Moravis. Görlitz 1580—81. 4.

Ant. Agellii, Comment. in Psalm. Par. 1611. 4.

Hug. Grotii, annotationes ad V. T. brevibus compl. locc. dilucidationibus auxit G. J. L. Vogel; continuavit J. Chr. Döderlein. Hal. 1776. Tom. III. Ebend. Auctarium, contin. observatt. in libb. poëtt. Ebendas. 1779; auch unter dem Titel : Schol. in libb. poëtt.

Mart. Geieri, in Psalmos Davidis Praelectiones publicae et collectanea. Dresdae 1668. P. I u. II.

Mos. Amyraldi, paraphr. in Psalmos Davidis una cum annotatt. et argumentis. Salmurii 1662. 4. Ed. 2. Traj. ad Rhen. 1769. 4.

Mart. Geieri, Comm. in Psalmos Davidis. Dresd. 1668. Tom. II. 4. Lips. 1681. Fol.

Rob. Bellarmini († 1621), explanatio in Psalmos opp. Tom. VI. Ed. novissima. Venet. 1748.

Herm. Venema, comment. ad Psalmos. Leov. 1762—67. Voll. IV. 4.

Joa. Clerici, comment. in libros. Hagiog. V. T. Amst. 1721.

M. Ant. Flaminii, in libr. Psalmorum brevis explanatio. Recudi curavit S. Th. Wald. Hal. 1785.

Aug. Calmet, commentarius literalis in omnes libb. V. Test. latinis literis traditus a Joa. Domin. Mansi. Ed. noviss. Wirceburgi. T. VI. P. I. 1791 u. T. II, 1792.

Var. adnotationum philolog.-exeg. in Hagiographos V. T. libros, Vol. I. Hal. 1720, worin p. 1—1104 J. H. Michaelis adnotat. in Psalmos sich finden.

W. F. Hezel, die Bibel A. und N. Test. mit vollständig-erklärenden Anmerkungen. 4. Thl., welcher die Psalmen enthält. Lemgo 1783.

J. C. F. Schulz, scholia in V. T. contin. a G. L. Bauer. Vol. IV. Psalmos compl. Norimb. 1790.

H. Braun, die göttl. heil. Schrift des A. u. N. T. VI. Bd. Das Buch der Psalmen. Augsb. 1793.

F. W. C. Umbreit, christliche Erbauung aus dem Psalter. Hamb. 1835.

J. B. Köhler's krit. Anmerk. über die Psalmen, im Repert. für bibl. u. morgenländ. Literatur. Th. III. IV. V. VI. VII. VIII. IX. X. XIII. XVIII.

E. F. C. Rosenmüller, scholia in V. T. P. IV. Psalm. contin. Vol. I.—III. Lips. 1798—1804. Ed. 2. 1821—22. Eiusd. scholia in V. T. in comp. redacta. Vol. III. Schol. in Pss. continens. 1831.

H. E. G. Paulus, philol. clavis über die Pss. Heidelb. 1815.

D. v. Brentano, die heil. Schrift des A. T. 3. Thl. 1. Bd., welcher die Psalmen enthält. Zweite, von J. A. Dereser besorgte Ausgabe. Frankf. a. M. 1815.

Claufs, Beiträge zur Kritik u. Exegese d. Psalm. Berl. 1830.

Allioli, d. heil. Schrift des A. u. N. Test. 3. Thl. 1. Abtheil., welche das Buch Job und die Psalmen enthält. Zuerst Nürnberg 1832.

R. Stier, Siebenzig ausgewählte Psalmen nach Ordn. u. Zusammenhang ausgelegt. 1. Hälfte, welche auch die messian. Psalmen enthält. Hall. 1834. 2. 2. Hälfte. 1835.

H. Ewald, die poet. Bücher des A. Test. erklärt. 2. Theil, die Psalmen enthaltend. Göttingen 1835. 2. Ausg. 1840.

J. Hitzig, die Psalmen. Hist.-krit. Commentar nebst Uebersetz. Th. I. Uebersetz. Th. II. Comment. Heidelb. 1835. 1836.

A. W. Krahmer, die Psalmen metrisch übersetzt und erklärt. Leipzig 1837. 2 Bde.

J. B. Köster, die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt, mit Einleit. u. Anmerk. Königsb. 1837.

J. J. V. D. Maurer, comment. gramm. hist. crit. in Psalmos. Lips. 1838.

Tholuck, Uebersetz. u. Ausleg. der Psalmen für Geistliche und Laien. Halle 1843.

J. G. Vaihinger, die Psalmen rhythmisch übersetzt und erklärt. Stuttgart 1845. 2 Bde.

P. Schegg, die Psalmen, übersetzt und erklärt für Verständnifs und Betrachtung. I. Bd. München 1845. II. Bd. 1847.

C. v. Lengerke, die fünf Bücher der Psalmen. Auslegung und Verdeutschung. 2 Bde. Königsb. 1847.

Val. Loch u. Wil. Reischl, die heil. Schrift des A. u. N. T., nach der Vulg. übersetzt u. erläutert. Zweite Abthl. 1. Paralipomenon — Ecclesiasticus. Regensb. 1852. Die Psalm. S. 230—406.

J. Olshausen, die Psalmen erklärt. Leipz. 1853.

H. Hupfeld, die Psalmen. Uebers. u. ausgelegt. I. Bd. (Ps. 1—21). Gotha 1855.

W. M. L. de Wette, Commentar über die Psalmen, nebst beigefügter Uebersetzung. Fünfte Auflage. Herausgegeben von Gustav Baur. Heidelb. 1856.

Psalm II (1).

§. 1.

Einleitung.

Unter den nachweislich messianischen Psalmen begegnet uns zuerst der zweite des Psalteriums.

Der *Inhalt* desselben ist in Kurzem folgender :

Ein heiliger Sänger, als welcher, wie wir unten sehen werden, sich David erweisen läſst, sieht mit Verwunderung in einem prophetischen Gesichte zahlreiche Nationen und ihre Könige in der Absicht sich empören, sich der Herrschaft Jehova's und seines Gesalbten, ihres rechtmäſsigen Königs und Herrn, zu entziehen, so wie den segensreichen Einfluſs der Religion des einen wahren Gottes zu vernichten (V. 1 — 3). Seinen Blick von den empörten Völkern und Königen wegwendend zu dem im Himmel thronenden

(1) Jon. Conr. Schramm, Psaltes propheta de vanis contra dei filium consiliis ad Ps. II, Helmstädt, 1727. — Fried. Ad. Lampe, Notae exegeticae ad Ps. II in Miscel. Groning. Tom. III, fasc. II, ed. 3. — H. Cp. Griesdorf, Diss. crit. phil. exeget. de oda Davidis II. Viteb. 1794. — Ant. Jul. von der Hardt, Diss., qua demonstratur, Ps. II, de Jesu Christo vero Messia unice agere. Helmstädt, 1749. — J. C. R. Eckermann, welcher d. Ps. in den theol. Beiträgen, Bd. I, Th. 2, S. 135 ff. übersetzt und erklärt hat. — Herder, Geist der hebr. Poesie (Dessau 1782), Bd. II, 385 — 402. — J. Fr. W. Möller, über Ps. 2 in Eichhorn's allg. Bibl., Bd. VI, 203 — 234 (1794). — G. A. Ruperti, animadv. ad Psalmos, Spec. I., Ps. 2, bei Velthusen in den Comment. theol., Bd. IV, S. 389 — 401. — H. Fr. Hufnagel, Dissert. in Ps. II. Erlangen 1786. 4., und bei Velthusen a. a. O., S. 401 — 420. — Jos. Scheth, Einführung in das Heiligthum der Evangelien, Innsbruck 1846. Ausg. 2, S. 151 — 169.

und über deren Unternehmen zürnenden Gott (V. 4 — 5) vernimmt er den Ausspruch, dafs derselbe seinen Gesalbten als König eingesetzt und daher alle ihre Versuche, sich dessen Herrschaft zu entziehen, fruchtlos und zugleich gegen ihn, den Allmächtigen, gerichtet seien (V. 6). Sogleich darauf vernimmt David (V. 7 — 9) eine andere Stimme, den Ausspruch des Gesalbten, dafs Jehova ihn für seinen Sohn erklärt und ihm die Völker der ganzen Erde zum Eigenthum und zugleich die Macht und das Recht gegeben habe, schwere Strafen und selbst die Strafe der Vertilgung über diejenigen zu verhängen, welche sich gewaltsam seiner rechtmäfsigen Herrschaft zu entziehen suchen (V. 7 — 9). Nun wendet sich David (V. 10 — 12) zu den vor seinem Geistesauge gegenwärtigen Königen mit der Ermahnung, von der Empörung abzustehen und sich ihrem rechtmäfsigen König, dem Sohne Gottes, der seinen Feinden furchtbar, zu unterwerfen und so seinem Strafgerichte zu entgehen.

Unser Psalm schildert demnach die weltüberwindende Kraft und den vollständigen Sieg des gepriesenen Königs über alle Feinde. Die Anlage desselben ist ganz *dramatisch*, indem darin verschiedene Personen handelnd und redend nach einander auftreten. Zuerst sind es die Völker und Könige der Erde, welche sich gegen das Reich Gottes empören (V. 1—3); dann ist es Jehova im Himmel, der der Empörer spottet und den König als seinen Sohn erklärt (V. 4—6); hierauf der König, der die zu ihm von Jehova gesprochenen Worte anführt und erläutert (V. 7 —9); endlich der heil. Sänger, der die Empörer ermahnt, von ihrem erfolglosen Bemühen abzustehen und sich willig zu unterwerfen, um dadurch dem Untergange zu entgehen.

Wir haben mithin in rhythmischer Gliederung vier gleichmäfsige, aus je drei Versen bestehende Strophen.

§. 2.

Der *Verfasser* dieses Psalmes, welcher nicht, wie gewöhnlich in den Ueberschriften, angegeben und von de Wette, Köster u. A. als unbestimmbar bezeichnet wird, ist ohne Zweifel *David.* Für die Abfassung von demselben sprechen namentlich folgende Gründe:

1) Als Verfasser wird David genannt Apstg. 4, 25, wo die versammelten Apostel den ersten und zweiten Vers unseres Psalmes auf die Räthe, Aeltesten und Schriftgelehrten, welche ihnen verboten, das Evangelium zu verkündigen, beziehen und sie mit den Worten anführen: *ὁ (θεὸς) διὰ στόματος Δαυΐδ, παιδός σου, εἰπών*(1); ferner Apstg. 13, 33 — 34. 2) Für die Abfassung von David spricht der Umstand, dafs der Schilderung die Verhältnisse der davidischen Zeit offenbar zu Grunde liegen, indem David die Verheifsung eines ewigen Königthums in seiner Familie 2 Sam. 7, 11—16 erhalten und vielfach einerseits die Widerspenstigkeit und Empörungslust einheimischer und auswärtiger Unterthanen, so wie andererseits den göttlichen Schutz erfahren hatte. Vgl. 2 Sam. 8, 10 u. a. St. Hupfeld wendet zwar dagegen ein, dafs die Formel (V. 6) erst nach längerer Dauer des königlichen Sitzes auf dem Zion möglich gewesen sei; doch scheint uns dieser Grund gegen die davidische Abfassung ohne Gewicht,

(1) Wenn Hupfeld zu Ps. 2, S. 17, sagt, dafs diese Stelle nur die damals gangbare Ueberlieferung darthue und keine Beweiskraft habe: so legt er derselben nach unserer Meinung zu wenig Gewicht bei. Dafs unser Psalm alt sei und der Blüthezeit des Königthums angehöre, nimmt jedoch auch Hupfeld mit dem Bemerken an, dafs dieses auch Ewald anerkenne. Da mehrere wichtige Gründe für die Abfassung von David sprechen, so können wir auch Köster nicht beistimmen, wenn er behauptet, dafs Apstg. 4, 25 die Abfassung von David abgeleitet werde, in so fern die erbauliche Rede gern den ganzen Psalter als ein Werk Davids ansehe.

weil David, nachdem er auf Zion ein neues Gezelt hatte bauen und die Bundeslade hineinbringen lassen und einige Zeit auf Zion seinen königlichen Sitz gehabt hatte, in der Weise von demselben sprechen konnte, wie es im Psalm geschieht. Für die Abfassung von David spricht 3) auch die in der Stellung unter den davidischen Psalmen sich kundgebende Tradition. Der Sammler der Psalmen würde schwerlich diesen Psalm an die Spitze einer langen Reihe davidischer Psalmen gesetzt haben, wenn er nicht die Ueberzeugung von der davidischen Abfassung gehabt hätte. 4) Ein weiterer Grund liegt in der Aehnlichkeit mit erweislich davidischen Psalmen, namentlich mit Ps. 110. — Da im N. T. David als Verfasser ausdrücklich bezeichnet wird, so wurde derselbe von den älteren Auslegern auch allgemein als Verfasser angenommen. Unter den Neueren sind dieser Meinung nicht blofs die katholischen, sondern auch viele protestantische, wie Kuinöl, Cramer, Tholuck, Hengstenb., Hofmann zugethan. Ein nicht unwichtiger Grund liegt nach Hofmann a. a. O., S. 159 darin, dafs wir den König im Beginne eines umfassenden Krieges finden, welchen Salomo nicht geführt hat; auch soll dafür sprechen, dafs das Verhältnifs Israels hier in seiner ganzen Fülle und ungetrübten Reinheit erscheine, wie es nach Salomo nicht mehr gewesen und am wenigsten in der makkabäischen Zeit habe sein können. Wenn es nun auch richtig ist, dafs der Schilderung die Verhältnisse der davidischen Zeit zu Grunde liegen, so ist es doch nach dem Folgenden unzulässig, mit Hofm. David für den in dem Psalm gepriesenen Gesalbten zu halten.

§. 3.

Die richtige Auffassung und Erklärung dieses Psalmes hängt hauptsächlich von der Beantwortung der Frage ab: wer unter dem Gesalbten (מָשִׁיחַ) und dem *Sohne Gottes*

zu verstehen sei; die Beantwortung derselben ist insbesondere von neueren Auslegern verschieden gegeben worden. Die katholischen und mehrere protestantische Ausleger verstehen darunter den *Messias,* Davids gröfsten Nachkommen, der ein Weltreich gründen und alle Völker darin aufnehmen soll, Parvish (1) und mehrere *neuere* protestantische, wie Hofm. u. A. *David,* andere, wie Ewald, Bleek, Paulus *Salomo* (2), andere, wie Maurer, den König *Hiskia,* andere, wie Hitzig, *Alexander Jannäus,* welche Erklärung Köster einen »Nothbehelf« nennt, andere, wie Jansenius, Salianus, Calvin, Musculus, Tossanus, Pareus zunächst und buchstäblich *David*, im höheren und mystischen Sinne den *Messias;* Andere erklären Einiges von *David,* Anderes insbesondere gegen Ende von *Christus.* Maurer meint, dafs die Völker und Könige der Erde hier gut die Philister sein könnten, indem von deren Empörung 2 Chron. 28, 18 die Rede sei. Nach Hupfeld bezeichnet מָשִׁיחַ das *theokratische Königthum*, hinsichtlich der ihm *verheifsenen Weltherrschaft* (2 Sam. 7). Es soll dafür die ideale Allgemeinheit sprechen, womit von den Königen und Völkern der Erde die

(1) Inquiry into the Jewish and Christian Revelation, p. 144. Nach Parv. soll David diesen Psalm verfafst haben, um sich und die Seinigen unter mancherlei Gefahren durch die Erinnerung an die göttliche Verheifsung, dafs Gott ihn zu einem mächtigen Könige zu machen beschlossen habe, zu stärken. Da David viele Siege erfochten, so habe er sie als gute Vorbedeutungen künftigen Glückes angesehen.

(2) Ein ungenannter Verfasser der Abhandlung Ode πραγματικη Nathani vati Hebraeo vindicata in Paulus Memorabilien III, 66—90 deutet diesen Psalm auf die Intriguen, die die Thronbesteigung Salomo's herbeiführten (1 Kön. 1) und betrachtet ihn als eine Krönungsode Nathans gegen den Prätendenten Adonija und seinen Anhang, wodurch er seine frühere Weissagung 2 Sam. 7, 12 ff. bestätigt und verwirklicht und seinem Werke beim Volke die göttliche Weihe gegeben habe. Gegen diese Erklärung spricht aber, wie auch Hupfeld bemerkt, die Beziehung auf auswärtige Völker und Könige V. 1—3, 8—10.

Rede sei. Um nun zu einer Gewifsheit darüber zu gelangen, ob eine der genannten Erklärungen und welche die richtige sei, müssen wir uns die Gründe, die *für* oder *gegen* diese oder jene etwa sprechen, vorführen. Wer ohne vorgefafste Meinung und nach Gründen entscheidet, dem kann es nach unserer Ueberzeugung nicht zweifelhaft sein, dafs das Subject dieses Psalmes der Messias sei. Für diese Erklärung sprechen fast alle Gründe, durch welche überhaupt die Messianität einer Stelle des A. T. erwiesen werden kann; sie sind namentlich folgende (3):

1) Ein nicht unwichtiger Grund für die messianische Erklärung liegt erstens in dem Zeugnifs der Tradition, indem diese darüber keinen Zweifel läfst, dafs unsere Erklärung bei den älteren Juden und Christen, wenn auch nicht allgemein, doch die herrschende gewesen ist. Wenn der Hohepriester Matth. 26, 63 Jesum fragt, ob er *Christus* der Sohn Gottes sei (*εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;*): so unterliegt es kaum einem Zweifel, dafs derselbe die Benennungen des erwarteten Erretters aus unserem Psalm entnommen, also denselben für einen messianischen gehalten habe. Wenn ferner Nathanael Joh. 1, 49 zu Jesus sagt: *ῥαββὶ, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, so ist die Beziehung auf unseren Psalm, worin der Messias als König und Sohn Gottes bezeichnet wird, offenbar. Dafs auch die späteren jüdischen Ausleger und Gelehrten unseren Psalm vom Messias verstanden haben, beweisen nicht blofs der *Talmud* (Succa c. 5; Bereschit Rabba sect. 43, p. 27, c. 3; Midrasch. Tillim), die chald. Paraphrase (4), das Buch Sohar (5), sondern auch die von

(3) Vgl. Ant. Jul. von der Hardt a. a. O.

(4) Worin der 2. Vers wiedergegeben wird: קָיְמִין מַלְכֵי אַרְעָא וְשִׁלְטוֹנַיָא יִתְחַבְּרוּן כַּחֲדָא לְמָרְדָא קֳדָם יְיָ וּלְמִנְצֵי עַל מְשִׁיחֵיהּ *Es stehen auf die Könige der Erde und versammeln sich zusammen die Mächtigen, um sich zu empören gegen den Herrn, und zu streiten gegen seinen Gesalbten.*

(5) Genes. fol. 88, col. 348, wo V. 7 und V. 12 unseres Psalmes

Raym. Martini (pug. fid. ed. Carpz.) und Schöttgen (de Messia, p. 227 ff.) aus jüdischen Schriftstellern angeführten Stellen (6). Auch gestehen die beiden berühmten jüdischen Ausleger D. Kimchi (7) und S. Isaki, dafs die messianische Erklärung unseres Psalmes bei den älteren Juden die herrschende gewesen sei. Der Grund, warum mehrere jüngere jüdische Ausleger die messianische Erklärung verlassen haben und namentlich David für das Subject des Psalmes halten, liegt offenbar nicht in dem Psalm selbst, sondern in der Absicht, die von den Christen daraus für die Gottheit des Messias entnommenen Beweise zu entkräften. S. Isaki giebt selbst als Grund, warum er die messianische Erklärung verlasse und den Psalm von David erkläre, ausdrücklich an, dafs er ihn zur Widerlegung der Ketzer (לתשובת המינים) lieber von David er-

vom Messias erklärt und gesagt wird, dafs er Fürst über Israel, Herr über Alles, was unten ist, Herr über die dienstbaren Engel, Sohn des Höchsten und des heiligen benedeiten Gottes und die gnadenreiche Schechina (שְׁכִינָה) sei. Vgl. Schöttgen, Jesus der wahre Messias, §. 50, 58, 83; Sohar, Num. fol. 82, col. 326; Bereschit Rabba sect. 44, fol. 42, 4; Melchita et Seder Olam in Jalkut Schimeoni, II, fol. 27, 4; *Talmud*, Succa, fol. 52, 1.

(6) Vgl. Calov, Syst. T. III, p. 639; Hackspann, ad Lipm., p. 344; L'Empereur praef. Halichot Olam; Lightfoot, hor. Hebr. in Job. c. V, 17; Hoornbeck, de conv. Jud., p. 360 sqq.; Pokoke, not. miscell. ad portam Mosis, c. 8, p. 306 ed. Lips.; Saadias Gaon; Rabbi Mose Hadarsan.

(7) Der gegen das Ende der Erklärung dieses Psalmes schreibt : ויש מפרשים זה המזמור על גוג ומגוג והמשיח הוא מלך המשיח וכן פירשו רבותוני ז"ל ומבאור זה המזמור על זה הדרך אבל הקרוב הוא כי אמרו דוד על עצמו כמו שפרי שנו *»Es giebt einige, welche diesen Psalm von Gog und Magog erklären, und der Gesalbte ist der König Messias, und so haben auch unsere Lehrer seligen Andenkens erklärt und es ist der Psalm, wenn er auf diese Weise erklärt wird, deutlich; es scheint aber passend, dafs David ihn auf sich selbst verfafst hat; wie auch wir ihn erklärt haben.«*

klären wolle (8). Dafs die Christen aus unserem Psalm die Gottheit des Messias und die ewige Zeugung aus dem Vater bewiesen, bezeugen zahlreiche Stellen bei den Kirchenvätern, namentlich aber bei Athanasius, Eusebius dem Kirchengeschichtschreiber u. A. Abenesra bemerkt über unseren Psalm: »Wenn der Psalm auf den Messias bezogen werde, so sei der Inhalt desselben bei Weitem klarer und einleuchtender, als wenn er auf ein anderes Subject bezogen werde.«

2) Ein zweiter wichtiger Grund für die messianische Erklärung liegt in dem Zeugnisse des N. T. In der Apostelgeschichte 4, 25. 26 führen die versammelten Apostel die zwei ersten Verse unseres Psalmes an und erklären ihn von Christus. Wenn Ammon (Christol., S. 38) nach dem Vorgange Eckermann's (Beitr. 1, 2, S. 133 ff.), dieses Zeugnifs des N. T. durch die Bemerkung zu entkräften sucht, dafs die Apostel sich der ersten Verse unseres Psalmes blofs deshalb bedient hätten, um mit den Worten des A. T. stärker und eindringlicher zu Gott zu beten, so ist diese Behauptung offenbar unbegründet. Denn es beweist nicht blofs die Citirformel: *ὁ διὰ στόματος Δαβὶδ τοῦ παιδός μου*, dafs die Apostel in unserem Psalme eine eigentliche Weissagung auf den Messias fanden, sondern auch der Umstand, dafs bei Anführung einer messianischen Weissagung aus den Psalmen auf die göttliche Erleuchtung, als die Quelle derselben, wie Hengstenb. richtig bemerkt, hingewiesen wird (vgl. Matth. 22, 43; Apstg. 2, 30. 31), und die Apostel die messianische Erklärung, wie

(8) Denn er bemerkt z. d. Ps.: רבותינן דרשן את הענין על מלך המשיח ולפני משמעו ולתשובת המינים נכון לפותרו על דוד עצמו *„Unsere Lehrer haben diesen Psalm von dem König Messias erklärt; aber nach dem Literarsinn und um die Ketzer* (die Christen) *zu widerlegen, ist es dienlich, ihn von David zu erklären.“* Die nicht messianischen jüdischen Ausleger haben aufser den oben Genannten insbesondere Helvicus (T. IV, Giefs., p. 235) und Huetius (Demonst. p. m. 505) widerlegt.

oben gezeigt wurde, als traditionell verstanden und dieselbe, wie mehrere andere Stellen darthun, billigten. Es mufs daher angenommen werden, dafs sowohl die Apostel wie ihre Zuhörer von dem messianischen Inhalt unseres Psalmes überzeugt gewesen sind. Der 7. Vers unseres Psalmes: »Mein Sohn bist Du, Ich habe heute Dich gezeugt,« wird auch Apstg. 13, 33 von Paulus angeführt und von ihm von der Auferstehung Christi erklärt. Hier mit Eckermann (S. 174 ff.) und Ammon eine blofse Anwendung anzunehmen, ist deswegen unzulässig, weil Paulus diese und andere Stellen zum Beweise anführt, dafs in Christi Auferstehung die den Vätern ertheilte Verheifsung erfüllt worden sei. Der 7. Vers unseres Psalmes wird auch Hebr. 1, 5 angeführt und daraus die Erhabenheit Christi über alle Engel erwiesen, und daselbst Kap. 5, 5 wird gesagt, dafs die Worte dieses Verses zu Christo gesprochen seien. In der Apocalypse 19, 15 wird der 9. Vers nach der alex. Uebersetzung angeführt und von Christi Strafgewalt erklärt (vgl. Apoc. 2, 27; 12, 15). Nach dem Gesagten ist also die Behauptung Schulze's, dafs die im N. T., Apstg. 4, 25. 26; 13, 33; Hebr. 1, 5 angeführten und auf Christum bezogenen Stellen als accommodirt anzusehen seien und dafs die neutestamentlichen Schriftsteller sich um den Sinn, den sie im Zusammenhang haben, nicht bekümmert hätten, durchaus verwerflich.

3) Dafs das Subject unseres Psalmes der Messias sei, ist auch die einstimmige Meinung der Kirchenväter, welche unseres Psalmes Erwähnung thun, und die Meinung fast aller katholischen und vieler protestantischen Ausleger (9).

(9) Der syrische Uebersetzer drückt die messianische Erklärung selbst in der Ueberschrift aus, indem es darin heifst: ܡܛܠ ܩܪܝܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܐܡܪ ܢܒܝܘܬܐ ܥܠ ܚܫܗ ܕܡܫܝܚܐ »*Von der Berufung der Heiden. Er liefert eine Weissagung vom Leiden Christi.*« Die arab. Uebersetzung

Justinus der Martyrer führt den 7. Vers unseres Psalmes im Dialoge mit dem Juden Trypho (Nr. 88, S. 186 und Nr. 122, S. 215 nach der Maur. Ausg., Paris 1742) an und erklärt ihn von Christus, dem Erleuchter der Heiden; Irenäus sagt (lib. IV contr. haer., c. 21 [38], p. 258 nach der Maur. Ausg., Vened. 1734,) bei Anführung der Worte des 8. Verses : »Fordere von mir, so gebe ich Dir Völker zu Deinem Erbe, und zum Besitze Dir die Grenzen der Erde,« dafs der Vater Christo hier als Lohn eine aus verschiedenen Völkern versammelte gläubige Gemeinde verheifsen habe. Tertullian führt unseren Psalm, und zwar V. 7 und 8 (lib. adv. Judaeos, p. 198 u. c. 14, S. 201; lib. III adv. Marci. c. 22, p. 410) von dem Siege Christi über die Heiden und deren Bekehrung an; Cyprian beweist (Testimon. lib. II, c. 29, p. 297 nach der Maur. Ausg., Paris 1726) aus dem 6. Verse : »ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius, annuntians imperium eius« (nach der alten, aus den LXX geflossenen lat. Uebersetzung), dafs Christus ewig als König herrschen werde; Chrysostomus, der den 2. Psalm öfters anführt, beweist daraus, dafs der Messias alle seine Feinde besiegen werde (10). Der Kirchenhistoriker Eusebius thut ebenfalls des 2. Psalmes öfters Erwähnung,

in der Lond. Polyglotte hat die Ueberschrift : نبوة على السيد المسيح ودعوة الأمم *»Eine Weissagung über den Herrn, den Gesalbten und über die Berufung der Heiden.«*

(10) Des 8. Verses geschieht Erwähnung in der 8. Homilie : cur in Pentecoste acta legantur, Nr. 9, Tom. III, p. 59 nach der Maur. Ausg., Paris 1718, in der Hom. de Chananaea Nr. 6, T. III, p. 437, in der 2. Hom. de prophet. obscuritate Nr. 2, T. VI, p. 183, und in der 39. Hom. Nr. 6 in epist. I ad Cor. 15, T. X, p. 370, wo er den 8. Vers von der Berufung aller Völker erklärt. Andere Stellen, worin einzelne Verse unseres Psalmes angeführt werden, lassen wir unerwähnt.

namentlich in der demonstrat. Evang., und zeigt, dafs derselbe in Jesu von Nazareth seine Erfüllung erhalten habe (11). Auch Hieronymus führt öfters Stellen aus unserem Psalme an und erklärt denselben vom Messias. V. 2 wird von ihm angeführt im Commentar zu dem Prediger bei Erklärung von Kap. 2, 8, und V. 3, dirumpamus vincula eorum etc. in der epistola ad Fabiolam de XLII mansionibus Israelitarum in deserto zu mans. XXVII, 30, Tom. II, p. 598 ed. Martianay, Paris 1699, wozu er Tom. II, p. 686 bemerkt : et ex persona domini dicentis; V. 6 : ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius in dessen kritischem Briefe, welcher eine explanatio Psalmi XLIV (XLV) ad Principiam Virginem enthält und worin jener Vers auf Christus erklärt wird; V. 8 : postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae, welche Worte in der epistola ad Dardanum de terra promissionis, Tom. II, p. 610, als Worte des Vaters an den Sohn bezeichnet werden. Nach Bade (Christologie, Th. 2, S. 7) soll der heil. Hieronymus mit den Worten : »Audacis est, hunc psalmum interpretari velle post Petrum, imo de eo sentire aliud, quam in actibus apostolorum dixerit Petrus«, als Vermessenheit erklären, den Psalm anders, als Petrus zu deuten. Allein diese Worte, welche im Appendix, Tom. II, p. 123 dem ersten Verse unseres Psalmes beigefügt sind, gehören nicht dem heil. Hieronymus an, da das Breviarium in Psalterium, d. i. ein kurzer Commentar der Psalmen, wie Martianay, der Herausgeber, genügend nachgewiesen hat, nicht von demselben verfafst ist. Zu den Vätern, welche unseren

(11) Daselbst l. II, c. 2, Nr. 12, p. 79 nach der Cöln. Ausg. 1688, V. 2. 7. 8 l. III, Nr. 2, p. 100 und l. IV, Nr. 10, p. 162; V. 2. 6 — 8 l. IV, Nr. 16, p. 182 — 183; V. 7. 8 l. V, c. 2, p. 259; V. 8 l. II, c. 3, p. 60 und l. IX, Nr. 11, p. 444, wo derselbe von Christo, dem Sohne Gottes und dem Sieger und Könige der Heiden erklärt wird.

Psalm vom Messias erklären, gehören der heil. Athanasius, der heil. Gregor von Nyssa, der heil. Basilius, der heil. Augustinus, Theodoret (12) und andere, ferner viele spätere christliche Ausleger, und unter den neueren namentlich Brentano, Dereser, Scholz, Dathe, Rosenmüller, Schegg u. A. Mehr oder weniger ausführlich haben Geier, Coccejus, Lilienthal, Michaelis, Anton, Hufnagel (dissert. in Ps. II), Knapp, Reinhart, A. Tholuck (Uebers. und Auslegung der Psalmen, Halle 1843), Sack (christl. Apologetik 2. A., S. 282 ff.), Claus, Stier, Bade, Hengstenb. (Christol. I, S. 95 ff. und Commentar über die Psalmen) die nicht-messianische Erklärung als unzulässig nachgewiesen.

4) Dafs die messianische Erklärung die einzig richtige sei, läfst sich auch überzeugend aus *inneren* Gründen darthun. Denn es kommen in demselben mehrere deutliche Merkmale vor, welche es aufser Zweifel setzen, dafs das Subject unseres Psalmes weder David, noch Salomo, noch ein anderer irdischer König Israels, sondern der Messias, Davids gröfster Nachkomme, sei. a) Ein *Hauptgrund* für die messianische Erklärung liegt in den Worten des 8. Verses, wo Jehova zu seinem von ihm erzeugten Sohne (V. 7) spricht: »Fordere von mir, so gebe ich Dir die Völker zu Deinem Erbe und zu Deinem Besitzthum die Enden der Erde.« Denn da durch die *Enden der Erde*, welche der Messias zum Besitzthum erhalten soll, die ganze bewohnte Erde bezeichnet wird, diese Worte aber nie von dem von David, Salomo und dessen Nachfolgern beherrschten Lande und Palästina gebraucht werden: so kann offenbar

(12) Welcher im Anfange der Erklärung dieses Psalmes schreibt: »Ἐν τῷ δευτέρῳ ψαλμῷ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ τὴν βασιλείαν προαγορεύει· καὶ μέντοι καὶ τῶν ἐθνῶν προθεσπίζει τὴν κλῆσω, καὶ τὴν Ἰουδαίων ἀπιστίαν θρηνεῖ.

hier nicht von einem Könige Israels die Rede sein. Ein Reich, welches sich über die ganze Erde erstreckt und alle Völker der Erde umfaſst, wird nur dem Messias verheiſsen. Zachar. 9, 10 heiſst es von demselben : »Er redet Frieden den Völkern, und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer (d. i. vom mittelländischen bis zum äuſsersten Meere), vom Euphrat bis zu den Enden der Erde (מָשְׁלוֹ מִיָּם עַד־יָם וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ)«, und Ps. 72, 8, welche Stelle Zacharias im Auge hat, heiſst es vom Messias, der in diesem Psalm als König und dessen Herrschaft als eine segensreiche, die ganze Erde umfassende und ewigdauernde beschrieben wird : »Und er wird herrschen von dem einen Meere zum andern, und vom Strom (Euphrat) bis an der Erde Enden (וְיֵרְדְּ עַד־יָם וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ)«; diese Erklärung wird auch durch das Wort גּוֹיִם bestätigt. Denn daſs die גּוֹיִם nicht auf die zunächst an Palästina grenzenden Völker beschränkt oder gar auf die israelitischen Stämme bezogen werden können, erhellt daraus, daſs die גּוֹיִם, welche dem Messias unterworfen sein sollen, alle Völker der Erde sind. Von diesen heiſst es Ps. 72, 11 : »Und huldigen werden ihm (dem gepriesenen König Messias) sonst alle Könige, — Und alle Völker (כָּל־גּוֹיִם) werden ihm dienen.« Nach Jes. 2, 2 strömen zum Berge Zion (welcher als Sitz des Messiasreiches erscheint) alle Völker (כָּל־הַגּוֹיִם); daselbst 42, 6; 49, 6 soll der Messias Bundes-Mittler des Volkes und Licht der Heidenvölker (אוֹר גּוֹיִם) sein. Vgl. Jes. 52, 15; 66, 19. Eine Bekehrung aller Völker der Erde wird schon den Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob verheiſsen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14). Wenn es demnach gewiſs ist, daſs bei dem in unserem Psalme gepriesenen Könige von einer über die ganze Erde sich erstreckenden Herrschaft die Rede ist, so würde es die gröſste Schmeichelei und Uebertreibung sein, wenn man als Subject unseres Psalmes einen irdischen israelitischen König annehmen wollte; diese Auffassung würde auch im Widerspruche mit der mosaischen Be-

stimmung der Grenzen Israels stehen. Mehreres hierüber bei Erklärung dieses Verses. b) Ein zweiter wichtiger Grund, welcher darthut, dafs in unserem Psalme vom Messias und nicht von einem israelitischen Könige die Rede ist, liegt in den Worten der Verse 10—12, vornehmlich aber im 12. Verse, worin die sich empörenden Völker und Könige ermahnt werden, sich in Demuth und Ehrfurcht dem von Jehova eingesetzten Könige zu unterwerfen, weil sonst in Kurzem sein Zorn entbrennen werde und ihnen ihr Untergang bevorstehe, wo hingegen er denjenigen, die bei ihm Zuflucht suchen, Heil zuwenden werde. Denn dafs weder das Zürnen, wie auch de Wette anerkennt, noch die Ermahnung, bei dem König Schutz zu suchen und auf ihn das Vertrauen zu setzen, auf einen irdischen König passe, wird schwerlich ein Unpartheiischer und Unbefangener bezweifeln, wenn er erwägt, dafs sonst stets die Israeliten von den Psalmisten ermahnt werden, bei Gott ihre Zuflucht zu suchen und ihm allein zu vertrauen. So heifst es Ps. 118, 9: »Viel besser ist's, Jehova zu vertrauen, — Als sich auf Menschen zu verlassen,« und Ps. 146, 3: »Verlasset euch nicht auf Fürsten; — denn sie sind Menschen, die nicht helfen können.« Vgl. Mich. 7, 5. Hupfeld sucht zwar den in dem V. 12 für die messianische Erklärung liegenden Grund dadurch zu beseitigen, dafs er Jehova für das Subject hält und בּוֹ *an ihn* für בַּר liest und übersetzt: »Fügt euch ihm, dafs er nicht zürne, und ihr irregeht des Weges . . .«. Allein die für diese Erklärung und Uebersetzung angeführten Gründe sind, wie wir bei V. 12 zeigen werden, ohne Beweiskraft und willkürlich. c) Dafs in unserem Psalm vom Messias die Rede sei, erhellet auch daraus, dafs die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehova's wie eine Empörung gegen Jehova selbst dargestellt wird, und die גּוֹיִם und Könige ermahnt werden, demselben als ihrem Könige zu huldigen und sich in Demuth und Ehrfurcht zu unterwerfen. Die Empörer haben nicht die Absicht, die Theokratie umzu-

stürzen, sondern sich von der Herrschaft Jehova's und des Königes, welche sie als ein schweres Joch und als Bande bezeichnen, zu befreien. Diese Absicht wird, wie Hengstenb. richtig bemerkt, sonst schwerlich als Empörung gegen Jehova betrachtet. d) Ein nicht unwichtiger Grund, welcher darthut, dafs das Subject unseres Psalmes der Messias sei, liegt ferner in den Worten des 7. Verses, wo der von Jehova auf Zion gesalbte König spricht : »Verkünden will ich das Gesetz (Andere : den Rathschlufs) : Jehova sprach zu mir : mein Sohn bist Du; heute habe ich Dich gezeugt.« So verschieden auch diese feierlichen Worte, welche David in hoher Begeisterung Jehova zu seinem Sohne reden hört, in neuerer Zeit erklärt worden sind und so zuversichtlich man auch behauptet hat, dafs dieselben nicht mit den Vätern, wie z. B. mit Athan., August. u. A., von der ewigen Zeugung des Sohnes erklärt werden können : so sind wir dennoch der Meinung, dafs jene Erklärung von der ewigen Zeugung und dem göttlichen Ursprung vertheidigt werden könne. Allerdings müssen wir zugeben, dafs aus den Worten : *»mein Sohn bist Du,«* an und für sich genommen, nicht nothwendig folge, dafs hier von der ewigen Sohnschaft des Sohnes Gottes die Rede sei, indem auch Engel und Menschen »Söhne Gottes« genannt werden. So heifsen die Engel Job 1, 6; 38, 7 בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes*, Ps. 82, 1. 6 die Könige und Richter der Erde, ferner 2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1. 2; 32, 6. 18; Jer. 2, 27; Jes. 63, 16; Hos. 11, 1; Mal. 1, 6 u. a. die Israeliten und frommen Gottesverehrer. Diese Benennung hat ihren Grund in dem innigen Verhältnifs und der väterlichen Fürsorge und Liebe, welcher sich namentlich Israel und die Frommen zu erfreuen haben. Allein dieser Umstand beweist noch keinesweges, dafs auch an unserer Stelle »Sohn Gottes« in diesem Sinne und nur von dem väterlichen und liebevollen Verhältnisse zu dem von Jehova gesalbten Könige zu erklären sei; denn das Verhältnifs Gottes zum Messias ist nicht blofs das

innigste und die väterliche Liebe die vollkommenste, sondern Gott Vater ist als der ewige Erzeuger des Sohnes auch der eigentliche Vater im metaphysischen Sinne; der Messias-König ist daher auch im eigentlichen Sinne Sohn. Ist dieses wahr, so ist man keinesweges berechtigt, in unserer Stelle blofs eine Bezeichnung der Liebe Gottes zum Messias anzunehmen. Da der Messias an mehreren Stellen als ein göttliches Wesen bezeichnet wird, wie Ps. 45, 7. 8, wo er אֱלֹהִים *Gott,* Jes. 9, 6 אֵל גִּבּוֹר *starker Gott,* אֲבִי־עַד *Vater der Ewigkeit,* פֶּלֶא *Wunder,* d. i. der Wunderbare, 7, 14 עִמָּנוּאֵל *Gott mit uns,* Zach. 13, 7 גֶּבֶר עֲמִיתִי *der Mann der Gemeinschaft Gottes* u. a. : so kann man mit Grund annehmen, dafs hier die Sohnschaft des Messias-Königs im tieferen und eigentlichen Sinne zu verstehen sei. Dafs die Sohnschaft, ἡ *υἱοθεσία* (Röm. 9, 4), im eigentlichen Sinne zu nehmen sei, dafür spricht auch das *Zeugen,* welches an keiner Stelle des A. T. von dem Verhältnifs und der Liebe und Fürsorge Gottes in Bezug auf die Geschöpfe oder von einer Adoption gebraucht wird. Nimmt man nun auch das יָלַד *zeugen* in der Bedeutung : *für erzeugt erklären,* wie Hengstenb. (in der Christol.) u. A. thun : so bezeichnen doch die Worte : *Ich habe Dich gezeugt* s. v. a. ich habe Dich für meinen Sohn erklärt. Dieses kann aber, da hier das Zeugen gebraucht wird, nur in Beziehung auf den Ursprung und die Abstammung und nicht im figürlichen Sinne in Bezug auf die Liebe und Fürsorge gesagt werden. Wenn 2 Mos. 4, 22 Israel der *Erstgeborene Sohn Jehova's* (בְּנִי בְכֹרִי) genannt wird, so ist diese Benennung offenbar im figürlichen Sinne zu fassen und soll das väterliche Wohlwollen und die besondere Fürsorge Jehova's gegen das von ihm auserwählte Volk Israel ausdrücken. Von einem Gezeugtsein aus Gott ist daher gar nicht die Rede. — Die Worte Ps. 89, 28 : »Auch ich (Jehova) — als Erstgeborenen setz' ich ihn — Zum Höchsten von den Königen der Erde (אַף־אָנִי בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ)« gehen zwar zunächst auf David,

dem Nathan 2 Sam. 7, 16 ein ewiges Königthum verheifsen hat; aber im höheren Sinne auf Christus, welcher im Urbilde der erstgeborene Sohn Gottes ist; auf ihn als solchen wird auch von Paulus im Briefe an die Kolosser diese Stelle bezogen. Es liegt daher in jenen Worten nicht blofs eine Bezeichnung der innigsten Liebesgemeinschaft, geistig genommen, wie Hengstenb. will, sondern auch eine Angabe der eigentlichen Sohnschaft. Ist dieses der Fall, so hat das *heute*, eig. *an diesem Tage*, auch einen tieferen Sinn, und kann mit Grund von der ewigen Zeugung des Sohnes erklärt werden. In diesem Sinne fafst auch offenbar Paulus Hebr. 1, 5 diese Stelle, wo er die Erhabenheit Christi über die Engel daraus beweisend sagt: »*Τίνι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*·« d. i. welchen Engel hat Gott seinen von Ewigkeit gezeugten Sohn genannt? So nehmen auch August., Chrysost., Theophyl., Anselm., Thomas u. A. unsere Stelle. In der Stelle Hebr. 5, 5: »*οὕτω καὶ ὁ Χριστός οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε γενηθῆναι ἀρχιερία, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱός μοῦ εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*,« will der Apostel sagen: der ihn gezeugt hat, sein Vater, hat ihn auch zum Hohenpriester bestimmt; Christus führt stets sein Erlösungswerk auf den Willen seines Vaters zurück. Es nimmt daher der Apostel unseren Ausdruck keineswegs uneigentlich, wie Hengstenb. meint, von der Einsetzung in die Würde des Sohnes Gottes. Apstg. 13, 33 will Paulus sagen, dafs Gott durch die Auferstehung Jesus als den den Vätern verheifsenen Messias erwiesen und als seinen Sohn erklärt habe. Demnach ist es durchaus irrig, wenn Schulze behauptet, dafs die im Psalm vorkommenden Prädicate für David nicht zu hoch seien. — Die Frage, ob oder in wie weit David, dem die Völker und Könige vor seinem prophetischen Geistesauge in der Empörung gegen seinen grofsen Nachkommen, den Messias, begriffen erscheinen, eine Kenntnifs von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater gehabt habe,

können wir nicht mit Sicherheit beantworten. Dafs derselbe aber das Verhältnifs des Messias zu Jehova nicht blofs als das der väterlichen Fürsorge und innigen Liebe gefafst habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, da er in dem Messias auch ein göttliches Wesen erkannt hat.

5) Ein nicht unwichtiger Grund, dafs unser Psalm vom Messias zu erklären sei, liegt auch in den *Parallelstellen.* Wurde David in der von dem Propheten Nathan ihm zu Theil gewordenen Verheifsung 2 Sam. 7 auf den Gedanken geleitet, dafs aus seinem Geschlechte der Messias hervorgehen werde, und verkündet der vom Geiste Gottes erleuchtete David selbst 2 Sam. 23 einen gerechten und von Gottesfurcht erfüllten König aus seiner Nachkommenschaft, unter dessen Herrschaft überall Segen sprossen werde, wie am schönen, wolkenlosen Sonnenaufgange, so ist einleuchtend, dafs derselbe unter dem Gesalbten und Sohne Jehova's nur an den Messias denken konnte. Da auch die messianischen Psalmen 45. 110 und 89 mit unserem Psalm übereinstimmen und dasselbe Subject im Auge haben : so sprechen auch diese für die Erklärung unseres Psalmes vom Messias.

6) Für die Messianität unseres Psalmes zeugt auch die Uneinigkeit und die Willkürlichkeit der nicht messianischen Ausleger; denn diese sind nicht blofs uneinig in Bezug auf das Subject und die Veranlassung unseres Psalmes, sondern sie vermögen auch die Schwierigkeiten nicht zu lösen, welche der nicht-messianischen Erklärung entgegenstehen. Dafs David nicht das Subject unseres Psalmes sein kann, erhellet aufser den für die messianische Erklärung sprechenden Gründen auch daraus, dafs derselbe weder von Samuel (1 Sam. 16) noch von den Aeltesten Israels (2 Sam. 5, 3. 5—7) auf Zion zum Könige gesalbt worden, und aufserdem von Völkern und Königen die Rede ist, welche sich von der Herrschaft, der sie unterworfen sind, frei machen wollen. Von den Philistern, die sich nach 2 Sam. 5, 17 gegen David zum Kriege rüsteten, kann

nicht die Rede sein, und auf dieselben der Psalm mit S. Isaki (Jarchi), Kimchi, Aben-Esra u. A. bezogen werden, weil der Berg Zion (V. 6) der *heilige* genannt wird, und die Philister und andere Völker vor der Uebertragung der Bundeslade auf den Berg Zion (2 Sam. 16, 1 ff.) David nicht unterworfen waren. Die Benennung *heiliger Berg* erhielt Zion erst nach Uebertragung der Bundeslade. Gegen die Erklärung derjenigen Ausleger, welche unseren Psalm auf die Kriege gegen *Isboscheth* (Venema, Döderlein, der jedoch [theol. Journ., Th. I, S. 175 ff.] seine Meinung geändert hat u. a.), oder die Empörung Absaloms (Kuinöl, Pfannkuchen, Rüdiger) beziehen, spricht nicht nur, dafs in demselben von auswärtigen Feinden, sondern auch, dafs von mehreren Völkern nebst ihren Königen die Rede ist. Auch kann mit einigen Auslegern (Grotius, Eckermann) nicht an die Kriege gedacht werden, wovon 2 Sam. 8 die Rede ist, weil diese gegen Völker geführt wurden, welche früher seiner Herrschaft nicht unterworfen waren. Und was die Salbung Davids betrifft, so geschah die erste zu Bethlehem und die zweite zu Hebron, wo er 7½ Jahr residirte. Auf Salomo, auf welchen mehrere Ausleger (Paulus, clavis Psalm. p. 3. 4; ein Ungenannter in den Memorab. Th. III, S. 66 ff., Ewald, Bleek) unseren Psalm beziehen, weil er nach der Salbung an der Quelle Gichon mit königlichem Pomp den Berg Zion erstieg (1 Kön. 1, 45), kann er schon aus dem einfachen Grunde nicht bezogen werden, weil nach 1 Kön. 5, 4. 5. 18 und 1 Chron. 22, 9 unter dessen Regierung ein beständiger Friede geherrscht hat und Salomo sogar Friedensfürst genannt ward. 1 Kön. 4, 24. 25 heifst es : »Er (Salomo) hatte Frieden von allen Seiten ringsum. Und Juda und Israel wohnte ohne alle Furcht, ein jeglicher unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, von Dan bis Berscheba, alle Tage Salomo's«. Und die Empörungen, von denen 1 Kön. 11, 14 und 23 die Rede ist, waren geringfügig und gehörten in die letzte Lebenszeit des Königs, aus welcher auch

deswegen dieser Psalm nicht sein kann, weil Salomo damals zu sehr der Abgötterei ergeben war, als dafs er einen solchen Psalm hätte verfassen können. Ist nach den angegebenen Gründen der Psalm weder von David noch von Salomo zu erklären, so kann dieses ohne die gröfste Uebertreibung und Schmeichelei noch weniger von einem späteren israelitischen König geschehen. Der in unserem Psalm geschilderte König soll alle Völker und Könige der Erde zu seinem Besitzthum erhalten; auch werden eben diese als ihm unterwürfig und im Begriff, sich von seiner Herrschaft zu befreien, geschildert. Dafs unser Psalm nicht auf David oder Salomo oder einen anderen einzelnen israelitischen König pafst, erkennt auch Hupfeld an, der, wie oben bemerkt wurde, darin eine Verherrlichung eines *idealen Königthums* findet. Allein der Psalmist hat eine bestimmte Person vor Augen, deren Reich und Macht er schildert. Ueber die anderen oben angeführten Erklärungen s. unten.

Weil die Gründe, welche für die messianische Erklärung unseres Psalmes sprechen, einleuchtend sind, und der nichtmessianischen Erklärung mehrere triftige Gründe entgegenstehen: so sind selbst mehrere rationalistische Ausleger der messianischen Erklärung gefolgt. So schreibt Eichhorn (Allgem. Biblioth. der bibl. Literat. I, St. 3, S. 534): »Es ist nicht zu läugnen: bei diesem Gesichtspunkte (bei der messianischen Erklärung) behält jede Schilderung ihren natürlichen Sinn; jeder Ausspruch steht an seiner rechten Stelle und jedes Wort geht in einem helleren Lichte auf. Was kann man mehr zur Empfehlung eines Gesichtspunktes verlangen? Kein Jude hat es sich daher beifallen lassen, anders von ihm zu denken, als bis die Polemik gegen die Christen ihnen im 11. Jahrhundert ungefähr die Erklärung von David empfohlen hat. Und wenn scharfsinnige Männer selbst unter christlichen Auslegern die letzte der ersteren vorziehen, so ist wohl mehr der Augenblick der Entscheidung, als der Mangel an sprechenden messianischen Zügen im Psalm daran Schuld. Ein siegreicher, unüberwindlicher,

von Gott unterstützter König stand vor ihren Augen; die hebräische Geschichte nannte ihnen keinen andern, als den grofsen David, und wenn so viele Züge aus seiner Regierung zur Grundlage des lyrischen Gesanges im zweiten Psalm gemacht sind; wie leicht konnten sie nicht zu ihm als dem wirklichen Gegenstand desselben hingezogen werden? Das Reich des Messias konnte aber, wenn es irgend geschildert werden sollte, auf keine andere Weise, als nach seiner Regierung dargestellt werden; nur mufste dieses Original zur Darstellung eines noch gröfseren Königs erhöhet und zu einem Ideal gemacht werden: und steht dies nicht offenbar im zweiten Psalm? So bleibt dem Ausleger keine Wahl übrig (13)!«

(12) Auf diese Weise spricht sich auch Berth oldt (de ortu theol. Hebr. p. 123) aus, indem er schreibt: »Quae hic de rege dicuntur tam ampla et magnifica sunt, ut qualemcunque sive Davidem, sive Salomonem, sive alium celebrari, statuere velis, parum apte et congruenter dici videantur«. Die verschiedenen Gründe, welche die messianische Erklärung nöthig machen, haben daher auch Rosenm., der in der 1. Aufl. seiner Scholien die Beziehung auf Salomo vertheidigt hatte, bestimmt, in der 2. Aufl. zu der messianischen Erklärung zurückzukehren; er schreibt in dem Argument. Ps. II, p. 28: »Iam, quum, uti vidimus, neque ad Davidem, neque ad Salomonem hocce carmen commode referri queat, multo minus seriorum regum Hebraeorum alicui accommodari apte poterit; tam magna enim et praeclara sunt, quae de rege, de quo vates loquitur, praedicantur, ut in nullum eorum regum cadant, qui post Salomonem Judaicum aut Israeliticum regnum tenuerunt. Quare tutissimum erit, vetustiorum Hebraeorum sententiam sequi, canere Psalmum magnum illum regem, הַמָּשִׁיחַ, *unctum* κατ' ἐξοχὴν dictum, quem Hebraei sperabant futuro aliquo tempore rem ipsorum multo ampliorem et augustiorem, quam unquam antea fuisset, restauraturum, orbisque terrarum populos una cum suis regibus sub potestatem suam redacturum. Illorum igitur vanos conatus, tanti regis, a Jova ipso constituti et adiuti, imperio sese subtrahendi, iugumque ipsis impositum excutiendi, forma dramatica vates describit. Tempus tamen, quo compositum sit carmen, nemo facile definiverit. Ceterum Messiam hoc Psalmo cani, persuasum erat quoque Petro (Act. 4, 25) et Paulo (Act. 13, 33), Apostolis, et ei, qui epistolam ad Hebraeos scripsit (I, 5), sed accommodarunt carmen illi, quem verum Messiam praedicarunt. Ipsum tamen Jesum salvatorem, vatis menti, dum carmen hocce componeret, obversatum fuisse, nemo

Es liegen somit mehrere wichtige Gründe vor, dafs David in diesem Psalme den Sieg des messianischen Reiches, des Christenthums, über alle Feinde weissage.

Was nun die *Fortbildung* der Messiasidee oder der messianischen Verkündigung in diesem Psalm betrifft, so besteht diese hauptsächlich darin, dafs die übermenschliche Würde und Natur des Messias nicht undeutlich verkündet wird, wie in den Psalmen 45 und 110, wo dieselben noch deutlicher hervortreten. — Ist es aufser Zweifel, dafs der in unserem Psalm gepriesene König nur der Messias sein kann: so sind die Empörer die Feinde, welche seine Würde und Herrschaft nicht anerkennen und sich nicht

credat, qui nulla praeconcepta opinione occupatus, secum reputet, quae versu nono de crudeli, quod in populos devictos rex ille exerciturus sit, imperio, leguntur«. Auch Anton schreibt (Comm. de ratione prophet. Messianas interpretandi, Viteb. 1786), nachdem er bemerkt, dafs der sicherste Grund, welcher darthue, dafs eine Weissagung vom Messias handle, der sei, wenn gezeigt werde, dafs das, was von irgend einem Propheten gesagt werde, nur auf den Messias passe, oder dafs in dessen Ausspruche sich Angaben finden, die nur demselben eigen sind, in Anerkennung der von uns oben angeführten Gründe: »Psalmo autem secundo inesse, si usum loquendi sequamur, haec potissimum, quae neque Davidi neque Salomoni conveniant: 1) Gentes et reges terrae imperium Jovae et regis, ab ipso constituti, a se amoliri conantur (Vs. 1. 2. 3). At reges terrae, quae, uti ex Vs. 8 appareat, non possit esse Palaestina, nec Davidi, nec Salomoni fuisse subiectos. 2) Formulam, *tu es filius meus, ego hoc die, quo te regem Sionium constituo, te a me genitum esse demonstro*, indicare, hunc regem non eam ob causam dici Dei filium, quia eum tanquam filium tractaturus esset, sicuti Salomonem (2 Sam. 7, 14), sed quia ab ipso vere genitus posset dici: nam hic בְּנִי circumscribi per יְלִדְתִּיךָ; contra vero Ps. LXXXIX, 28 ubi Deus dicit, se Salomonem effecturum primogenitum (scil. regem), hanc explicationem subiici, *sublimem inter reges* terrae, unde patere, primogenitum regum dici regem praecipuum, qui usus loquendi Hebraeis sit satis tritus. 3) Gentes usque ad fines terrarum incolentes ei regendae promittuntur; sed Davidi et Salomoni vel in carminibus regnum multo angustioribus circumscriptum limitibus tribui, docere Ps. LXXXIX, 25. 4) Beati praedicantur, qui fiduciam in hoc rege sunt posituri. Sed in carminibus sacris Israelitas iuberi confidere soli Deo, vero ipsorum regi, non autem regi humano, eius vicario, Ps. CXVIII, 9; CXLVI, 13; Mich. VII, 5.«

unterwerfen wollen. Man darf daher nicht sagen, dafs der Psalmist nur die Absicht habe, in Davids Leben oder in dem Leben eines anderen israelitischen Königs concret den abstracten Gedanken eines fortwährenden Kampfes des Guten mit dem Bösen zu schildern, und dafs David als theokratischer König in Israel nur Vorbild des Messias, des Besiegers aller seiner Feinde sei. Hiernach würden wir im Psalm II nur einen vorbildlich messianischen Psalm haben, und David oder ein anderer irdischer israelitischer König würde das eigentliche Subject sein.'

§. 4.

Widerlegung der Gründe, wodurch man die messianische Erklärung des Ps. II zu bestreiten gesucht hat.

Die Gründe, wodurch die messianische Erklärung bestritten wird, sind hauptsächlich aus der Darstellung entnommen.

1) So sagt de Wette: »Nach der Lehre des Christenthums ist der Messias kein Völkerbezwinger, den eisernen Scepter führend, sein Reich ist nicht von dieser Welt.« Dieser Einwurf kann schon durch die Bemerkung gehoben werden, dafs die Schilderung des Messias und seines Reiches bisweilen bildlich zu fassen ist, weil die Bilder in den messianischen Weissagungen nicht selten aus der Vergangenheit oder Gegenwart entnommen und die geistigen Verhältnisse unter sinnlichen dargestellt sind. So fassen Augustin und Theodoret die Worte des Verses: »Zerschlagen wirst du sie (die Empörer) mit Eisenscepter, — Wie ein Töpfergefäfs wirst du sie zerschmettern« bildlich, und erklären sie nicht von der Vernichtung der Sünder, sondern der Sünde. Der erstere giebt als Sinn an: »contere in iis terrenas cupiditates et veteris hominis lutu-

lenta negotia et quidquid de peccatore limo contractum atque inolitum est«, der zweite: »συντρίψει αὐτοὺς ὡς σκεύη κεραμέως, ἀναλύων καὶ ἀναπλάττων διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ τῷ πυρὶ τοῦ πνεύματος στερεμνίους ἀπεργαζόμενος.« Allein nach dem Context ist von schweren Strafen die Rede, welche der Gesalbte und Sohn Jehova's über die gegen ihn, ihren rechtmäfsigen König, in der Empörung Beharrenden verhängen, hingegen im Falle des Aufgebens und der Unterwerfung zurückhalten und erlassen wird. Vernichtung und Ausrottung der Gottlosen durch den Messias verkündigt auch Jes. 11, 4, wo es von ihm heifst, dafs er mit dem Stabe seines Mundes die Erde schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen tödten werde. Nach Ps. 72, 4 wird der Messias-König den Unterdrücker niederschmettern, und nach Ps. 110, 6 wird derselbe Gericht unter den Völkern halten und die Feinde seines Reiches vertilgen. Ebenso heifst es im N. T., dafs Christus, obgleich er als demüthig, sanftmüthig, gnädig und als Menschenfreund geschildert wird, dereinst in Majestät zum furchtbaren Strafgerichte über seine Feinde erscheinen werde. So verkündigt Christus Matth. 24 ein Strafgericht über Jerusalem, wovon kein Stein auf dem andern bleiben soll (V. 2. 15). Nach V. 9 daselbst sollen die Gottlosen der Noth hingegeben und getödtet werden; vgl. Matth. 10, 23; Apocal. 2, 27; 12, 5; 19, 15. Von einem Widerspruch des in unserem Psalm geschilderten Gottessohnes mit den christlichen Vorstellungen kann demnach nicht die Rede sein. Man mufs indessen eine doppelte Ankunft (παρουσία) Christi unterscheiden, und dasjenige, was von der einen gilt, nicht auf die andere beziehen (1).

(1) Den obigen Einwurf hat schon Calvin mit folgenden Worten widerlegt: »Mirum videri posset, quum Prophetae alibi Christi mansuetudinem clementiam et felicitatem celebrent, hic rigidum et austerum plenumque terroris describi. Sed quia severa haec et formidabilis dominatio nonnisi ad incutiendum hostibus metum posita est: humanitati, qua

2) Ferner bemerkt de Wette, dem Hensler beistimmt (Bemerk. S. 4), gegen die messianische Erklärung unseres Psalmes : »Der Messias sollte die Völker erst besiegen und unterjochen; im Psalm aber wollen schon unterjochte Völker sich gegen ihn empören und frei machen. Auch ist die Erfüllung schwer nachzuweisen. Es sind wohl Völker gewesen, die eine Zeit lang sich feindselig gegen Jesu Lehre bezeugten, aber wo ist die Nation, die, nachdem sie diese Religion schon angenommen hatte, dieselbe wieder anfeindete und auszurotten suchte?« Was den ersten Theil dieses Einwurfes betrifft, so haben wir schon früher (2) bemerkt, dafs bei einem prophetischen Gesichte auf den Standpunkt gesehen werden müsse, welchen der vom heil. Geiste erfüllte Prophet einnehme, indem derselbe entweder seinen Standpunkt in der Gegenwart habe, und von derselben aus die Zukunft überschaue, oder denselben in der näheren Zukunft nehme, und von dort aus die entferntere überschaue; hieraus erkläre sich, dafs die Zukunft von den Propheten als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dargestellt werden könne; so erscheine dem Propheten Jesaia Kap. 53, wo er seinen Standpunkt zwischen den Leiden und der Verherrlichung genommen hat, das Leiden als vergangen, die Verherrlichung als zukünftig.

So nun sieht sich David auch in unserem Psalm in die Zeit versetzt, wo der Messias bereits erschienen, und ein

suos Christus blande et suaviter fovet, minime contraria est. Nam ut se placidis ovibus amabilem pastorem exhibet, ita feras bestias necesse est ab eo durius tractari, ut eorum truculentiam vel corrigat vel compescat. — Et certe utrumque illi apte tribuitur, quia a patre missus est, ut pauperes ac miseros salutis nuntio exhilaret, captivos solvat, aegrotos sanet, tristes et afflictos ex mortis tenebris educat in lucem vitae. Jes. 61, 1 : Rursum, quia multi sua ingratitudine eius in se vindictam provocant, ad subigendam eorum duritiam, quodam modo novam personam induit.«

(2) In dem II. Bande unserer „Beiträge zur Erklärung des A. T.“ Münster 1853. S. 33 ff. und 59 ff.

grofser Theil der Völker sich seiner Herrschaft unterworfen hat. Er konnte daher die zukünftige Empörung gegen ihren rechtmäfsigen König als eine gegenwärtige und die Bestrafung als eine zukünftige darstellen. David sieht daher, indem er die Zukunft zum Theil als Gegenwart, zum Theil als Zukunft schaut, das Bestreben der Völker und Könige, sich der Herrschaft des Messias zu entziehen, als nichtig, und verkündet den Feinden, welche nicht ablassen von der Empörung, Untergang. — Falls es nöthig wäre, so könnte man den Einwurf auch durch die Bemerkung abweisen, dafs, wie Gott Herr aller Völker, sowohl der wahren Gottesverehrer als der Heiden ist, so auch der Messias, der von Gott zum Herrscher der ganzen Erde eingesetzt ist, Herr seiner Verehrer, wie der Heiden, weil auch diese seiner Macht unterworfen sind und er ihr Herrscher ist. Ueber den zweiten Theil des Einwurfs mufs man sich in der That wundern; denn welchem Kenner der Geschichte ist es nicht bekannt, dafs nicht blofs einzelne Menschen, sondern ganze Volksmassen, ja ganze Völker vom Christenthum wieder abgefallen sind. Wo sind jetzt die grofsen christlichen Gemeinden und Völker, welche sich mehrere Jahrhunderte hindurch in Vorderasien, in Afrika, des Segens des Christenthums erfreuten? Viele blühende christliche Gemeinden in Kleinasien, Palästina, Syrien, Arabien, Aegypten, in dem übrigen Theile Afrika's, welchen die Römer beherrschten, wie z. B. Carthago u. s. w., in Japan und anderen Ländern, sind ganz verschwunden; wo mehrere Jahrhunderte hindurch Christus erkannt und verehrt wurde, da herrscht jetzt der Muhammedanismus. Wie grofs ist der Abfall vom Christenthum noch in neuerer Zeit in Europa, namentlich in Frankreich gewesen! — Wie Viele sind nicht blofs Namenchristen, bei welchen der Glaube und christliches Leben und Denken erloschen ist! Auch soll nach dem N. T. noch eine grofse Prüfung bevorstehen und der Abfall grofs sein.

3) Ferner setzen Herder (Hebr. Poesie II, S. 402), Möller (in Eichhorn's Bibl. VI, S. 207) der messianischen Erklärung entgegen: »Die ganze Beschaffenheit des Psalmes, die lebendige und fortschreitende Schilderung, die anschauliche Darstellung der Feinde — Alles führt darauf, dafs der Zweck des Liedes local und sein Gegenstand gegenwärtig war«. Dieser Einwurf findet schon durch das oben Gesagte seine Widerlegung. Da die Weissagungen in der Anschauung gegeben wurden, so erscheint in derselben die Darstellung der Personen und Begebenheiten als gegenwärtig, lebendig und dramatisch; wäre der angeführte Grund beweisend: so würde es überhaupt, nach Hengstenberg's wahrer Bemerkung, gar keine messianischen Weissagungen geben.

4) Schulze findet einen Beweisgrund gegen die Erklärung vom Messias in der Abfassung zur Zeit Davids und in dem Inhalte. »Der im Psalme vorkommende Name Zion«, schreibt er (S. 49), »ist ein Beweis, dafs dieser Psalm in die Periode Davids fällt, in eine Periode also, wo die Idee vom Messias noch nicht war. Mit Unrecht haben ihn daher jüdische und christliche Ausleger auf den Messias gedeutet. Der Inhalt des Psalmes pafst nur allein auf David, der in andern Psalmen als Besitzer von Zion betrachtet wird; auf den Messias bezogen, fehlt ihm alle Handlung«. Wenn auch, wie wir oben gezeigt haben, die Messiasidee von David an eine gröfsere Klarheit und Bestimmtheit erhalten hat, so ist doch ganz falsch, dafs in der Periode Davids die Idee vom Messias noch nicht vorhanden gewesen sei. Denn wenn auch in den messianischen Stellen 1 Mos. 3, 15; 9, 25—27, und in den Verheifsungen an Abraham, Isaak und Jakob die Person des Messias noch zurücktritt, so wird derselbe in der Weissagung Jakobs 49, 10 doch schon als eine Person bezeichnet, wie auch 5 Mos. 18, 15—19; 2 Sam. 23, 3. Könnte es aber auch erwiesen werden, dafs vor David die Messiasidee noch nicht vorhanden gewesen sei, so folgt daraus noch keineswegs, dafs dieselbe

auch zur Zeit Davids noch nicht existirt habe. Sie hätte ja um diese Zeit auch entstehen können.

Dieser Psalm hat zwar den *Hauptzweck*, die Könige und Völker, welche sich gegen den von Jehova eingesetzten König empören und sich seiner Herrschaft entziehen wollen, dringend zu ermahnen, ihn als ihren König anzuerkennen und seiner Herrschaft sich zu unterwerfen, weil ihnen ihre Empörung Unglück und Untergang, dagegen willige Unterwerfung Vergebung bringe; aber zugleich liegt in demselben für die treuen und wankend gewordenen Unterthanen, d. i. für die Gläubigen, ein Sporn und eine Ermunterung, in dem treuen Gehorsam zu verharren.

§. 5.

Die ältesten Uebersetzungen.

Da wir im Commentar die wichtigeren Abweichungen der ältesten Uebersetzungen vom Grundtexte angegeben haben, so führen wir sie hier nur übersichtlich an. Die Vergleichung jener Uebersetzungen läfst aber darüber keinen Zweifel, dafs die Verfasser mit Ausnahme weniger abweichenden Lesarten unseren jetzigen Text vor Augen gehabt haben. Was zuerst den Alex. betrifft: so hat er V. 6 נִסַּכְתִּי st. נָסַכְתִּי, מַלְכּוֹ st. מַלְכִּי, קָדְשׁוֹ st. קָדְשִׁי, V. 7 viell. מְסַפֵּר st. אֲסַפְּרָה, חֻקּוֹ st. חֹק, V. 9, wie der Syr. und Hier., תִּרְעֵם st. תְּרֹעֵם gelesen und 12 דֶּרֶךְ erklärend *ἐξ ὁδοῦ δικαίας* wieder gegeben. Der Chald. schliefst sich im Ganzen genau an den hebräischen Text, nur hat er V. 4 אֲדֹנָי durch מֵימְרָא דַיְיָ *verbum domini* (Jehovae) wiedergegeben, V. 6 צִיּוֹן nicht ausgedrückt, V. 7 בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ erklärend durch חֲבִיב כְּבַר לְאַבָּא לִי אַנְתְּ זַכָּאָה כְּאִלּוּ יוֹמָא דֵין בְּרֵיתָךְ *dilecte sicut filius est patri, tu mihi purus es, ac si die ista creavissem te,* V. 8 גּוֹיִם gentes, durch נִכְסֵי עַמְמַיָּא *den Reichthum der Völker,* אַפְסֵי durch שָׁלְטוֹנֵי סְיָפֵי *dominia finium,*

V. 12 נַשְּׁקוּ־בַר *küsset den Sohn* durch קַבִּילוּ אוּלְפָּנָא *recipite doctrinam* übersetzt. Der Syr. übersetzt im Ganzen treu und hat nur unbedeutende Abweichungen. V. 7 hat er die Worte אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק wiedergegeben : ܘܢܫܬܥܐ ܟܠܗ ܩܝܡܝ *ut enarraret decretum meum* und wahrscheinlich das י in יְהוָה zweimal gelesen.

§. 6.

Uebersetzung nebst Commentar über Psalm II.

Der Psalmist fängt ohne Einleitung und nähere Vorbereitung voll Erstaunen und Verwunderung über das thörichte und nichtige Unternehmen der Empörer gegen den Messias-König und Sohn Jehova's mit dem Ausrufe an :

Vers 1. 2.

לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק : יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ יָחַד עַל־יְהוָה וְעַל מְשִׁיחוֹ :

„*Warum toben die Völker — Und sinnen Nationen Eiteles?* (Warum) *stehen auf die Könige der Erde und berathschlagen sich zusammen die Fürsten — Gegen Jehova und seinen Gesalbten* (1).“

Durch das *Warum,* womit der Psalm die erste Strophe anhebt, und durch das *Eiteles* am Ende des ersten Verses, wird die Empörung als eine *grund-* und *erfolglose* bezeichnet. Der Psalmist sieht in seiner Anschauung, daſs das frevelhafte Unternehmen der Empörer nicht den beabsichtigten Erfolg haben werde, da die Empörung gegen

(1) Auf ähnliche Weise redet Horaz in der 7. Epode das in Kriege und Schlachten stürzende römische Volk an :

Quo, quo scelesti ruitis : aut cur dexteris
Aptantur enses conditi?

Jehova den Allmächtigen und den von ihm eingesetzten Messias-König, seinen Sohn, gerichtet ist. Diese Empörung der Völker besteht aber nicht blofs in einem äufseren offenen Kampfe, sondern auch in dem geistigen Streite durch verkehrte Wissenschaft, welcher vielleicht durch das *sinnen* angedeutet wird. Die Empörer sind aber nicht eben *alle* Völker der Erde, wie Loch und Reischl anzunehmen scheinen, sondern viele oder doch mehrere Völker.

Das als Verbum nur hier vorkommende רָגַשׁ (syr. ܪܓܫ, chald. רְגַשׁ, arab. رجس), verw. mit רָעַשׁ, bezeichnet eig. *rauschen*, dann *lärmen*, *toben*, wodurch das Getöse, der Tumult und das Waffengeklirre, womit die Völker und Könige ihre Zurüstungen machen, malerisch ausgedrückt wird. Das einigemal vorkommende רֶגֶשׁ, Ps. 55, 15, bezeichnet eine lärmende Volksmenge. Das גּוֹיִם wird stets von auswärtigen, nicht israelitischen Völkern, Heiden, gebraucht (vgl. Ps. 9, 6. 16. 20. 21; 10, 16; 59, 6. 9) und entspricht dem ἔθνος, gens, im Gegensatze von λαός, Jes. 8, 23; 1 Mos. 10, 5. Der Singular גּוֹי kommt, jedoch höchst selten, auch vom Volke Israel vor, so z. B. Jos. 1, 4; Zeph. 2, 9; 1 Mos. 12, 2; 25, 11. Zuweilen ist גּוֹי, גּוֹיִם dem עָם, הָעָם, von Israel gebraucht, entgegengesetzt. Jes. 42, 6; 5 Mos. 26, 18. 19; 32, 43. In keiner Stelle wird aber das Volk Israel גּוֹי יְהוָה genannt.

לְאֹם von der Wurzel לא (λα–ος) mit der Bildungssylbe ם־, wie חַרְטֹם, קַרְדֹּם von חֶרֶט, *Meifsel, Griffel*, und קֶרֶד *Axt* ist blofs poetisch und bezeichnet *Volk, Nation*, und wird im Singular 1 Mos. 25, 23; Sprüchw. 11, 26; 14, 28; auch vom Volke Israel, hingegen im Plural לְאֻמִּים 1 Mos. 27, 29 und in nachmosaischen Schriften Ps. 7, 8; 9, 9; 44, 3. 15; 57, 10; 65, 8; 105, 44; 108, 4; Jes. 17, 12. 13; 34, 1; 41, 1; 43, 4. 9; 49, 1; 55, 1; Hab. 2, 13; Jer. 51, 58 von Nichtisraeliten, heidnischen Völkern, gebraucht; vgl. jedoch 1 Mos. 25, 23, wo Jakobs und Esau's Nachkommen גּוֹיִם und לְאֻמִּים genannt werden. Zu den Empö-

rern gehören aber nicht blofs die Nichtisraeliten, sondern auch die Juden, welche den Messias, den grofsen Nachkommen Davids, nicht als ihren Herrn und König anerkennen wollen.

הָגָה, welches wie das syr. ܗܓܳܐ öfters von *Denken, Nachdenken* gebraucht wird (Jos. 1, 8; Ps. 1, 2; 63, 7; 77, 13 u. a.), bezeichnet hier und Ps. 38, 13; Jes. 59, 3. 13; Spr. 24, 2, im üblen Sinn listige, böse Anschläge *sinnen, ersinnen*, und nicht *aestuare*, wie Rosenm. will, der das Arab. هجي vergleicht.

Das Adjectiv רִיק von רוּק *ausleeren, ausgiefsen*, hat hier wie an mehreren anderen Stellen (Ps. 4, 3) die Bedeutung *Leeres, Eiteles*, und bezeichnet die Empörung als eine vergebliche und fruchtlose. Die Bedeutung *sputum, saliva*, welche Venema demselben nach dem Arabischen رِيقٌ hier giebt, hat das Hebräische רִיק an keiner Stelle.

Der zweite Vers enthält die nähere Bestimmung, dafs zu den Empörern auch die Könige und Fürsten gehören, und die Empörung gegen Jehova, den einen wahren Gott und gegen seinen Gesalbten, d. i. gegen den von ihm eingesetzten rechtmäfsigen König gerichtet sei. Die Könige der Erde und die Fürsten sind hier nach dem Zusammenhang die Könige und Fürsten der גּוֹיִם und לְאֻמִּים. Der Könige und Fürsten wird hier Erwähnung gethan, weil sie an der Spitze ihrer Unterthanen stehen und Führer und Leiter der Empörer sind. Gehören zu den Völkern auch die Juden, die den Messias-König nicht anerkennen und sich ihm nicht unterwerfen wollen und zu seinen Feinden gerechnet werden, so kann man auch zu den *Fürsten* רוֹזְנִים die Machthaber unter den Juden, wie Herodes, der Vierfürst, die Hohenpriester (principes sacerdotum), zählen. Der *Gesalbte*, מָשִׁיחַ, der von Jehova selbst nach V. 6 gesalbt ist, und derselbe ist, von dem schon die Hanna 1 Sam. 2, 10 geweissagt hat, erscheint hier als König, welcher nach Jehova's Bestimmung alle Völker der Erde beherrschen

soll. Dafs der Gesalbte nicht ein irdischer israelitischer König ist, darüber lassen unser Psalm und andere Weissagungen, wie Ps. 45, 7. 8, wo er אֱלֹהִים, Ps. 110, 1, wo er zur Rechten Gottes sitzt, mit demselben herrscht, Ps. 72 und 89 und Jes. 9, 5, wo er אֵל גִּבּוֹר *starker Gott*, אֲבִי־עַד *Vater der Ewigkeit*, d. i. *Ewiger* genannt wird, keinen Zweifel. Der Grund, warum der grofse Nachkomme Davids wie die Könige Israels 1 Sam. 24, 7. 11; 24, 6; 2 Sam. 1, 14. 16; 19, 22; 26, 9. 11. 23 מְשִׁיחַ יְהוָֹה ein *Gesalbter Jehova's* genannt wird, liegt darin, dafs den Königen, wie *Saul* 1 Sam. 10, 1. 6. 10, *David* 1 Sam. 16, 13. 14 durch die Salbung ein reiches Maafs von Gaben und Gnaden zu ihrem hochwichtigen Amte von Gott verliehen und der König dadurch in sein Amt eingeführt und wie die Priester (2 Mos. 29, 1—37; 40, 12—15; 3 Mos. 8, 1—6) geheiligt (קִדֵּשׁ) wurde. Denn die Salbung im A. B. ist stets eine Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des heil. Geistes (2). Da die Könige Israels vorzugsweise Gesalbte genannt wurden, so wird diese Bezeichnung hier auf den Messias als denjenigen übertragen, worin sich die Idee des Königthums vollkommen realisiren sollte. Die Ausrüstung mit dem Geiste ohne Maafs, welcher seinen Vorbildern nur im beschränkten Maafse ertheilt wurde, wird Jes. 11, 2 als ein wesentliches Merkmal des Messias hervorgehoben. Denn es heifst hier : »Es ruht auf ihm der Geist Jehova's, — der Geist der Weisheit und Klugheit, der Geist des Rathes und der Kraft, — der Geist der Erkenntnifs und Gottesfurcht (3).«

(2) Vgl. Bähr's Symbolik des mos. Cultus, Heidelb. 1830, Bd. II, S. 171.

(3) Im *Sohar* Genes. fol. 77, coll. 293 heifst es von diesem Verse : „Von derselben Zeit an wird der König Messias aufkommen und alsdann werden alle Heiden wider Jerusalem zum Streit versammelt werden, wie David sagt : „*die Könige der Erde versammeln sich.*"

Das nur in Hithpael vorkommende יָצַב s. v. a. נָצַב *stellen*, bezeichnet in dieser Conj. *sich hinstellen*, *hintreten*, 2 Mos. 2, 4; 5 Mos. 9, 2; 1 Sam. 17, 16, mit עַל *sich hinstellen*, dann *auftreten*, *aufstehen*, *sich auflehnen* gegen Jemanden, wie קוּם. Der Syr. giebt יִתְיַצְּבוּ richtig durch ܩܡܘ steterunt wieder. *Die Könige der Erde* und *Fürsten* sind nicht, wie einige Ausleger wollen, die kleinen Könige oder Fürsten der benachbarten canaanitischen Völker, welche David unterjocht hatte, und namentlich die Fürsten oder kleinen Könige der Philister, welche in den historischen Büchern סְרָנִים genannt werden, Jos. 13, 3; Richt. 3, 3; 16, 5. 8; 1 Sam. 6, 18, sondern hauptsächlich die Könige und Machthaber auswärtiger Völker, die Herrscher der Erde (Ps. 148, 11; Jes. 40, 23), die die Herrschaft Jehova's und des von ihm eingesetzten Königs nicht mehr oder überhaupt gar nicht anerkennen wollen und zu vernichten suchen. Die Empörer und Feinde sind die Empörer und Feinde aller Zeiten von Christi Erscheinung im Fleische bis zum Weltende. Scheth schliefst auch die Zeiten von David bis Christi Ankunft mit ein; dieses ist aber nur in so weit zulässig, als der alte und neue Bund als eine Einheit und verbunden genommen wird. Da dem Messias ein Weltreich verheifsen wird und derselbe seine Herrschaft bis zu den Grenzen der Erde ausdehnen soll, so kann אֶרֶץ, welches hier wie V. 8 ohne Artikel steht, nicht Palästina und das angrenzende Land, sondern nur die ganze Erde bezeichnen; de Wette nimmt es collectiv für mehrere Länder. — רוֹזֵן, welches dem מֶלֶךְ und שֹׁפֵט parallel ist, und nur in der Poesie vorkommt, wie רָזוֹן *Fürst*, *Herrscher*, giebt der Alex. an verschiedenen Stellen Richt. 5, 3; Ps. 2, 2; Sprüchw. 8, 15; 31, 4; Jes. 40, 23 und Habak. 1, 10 entweder durch *ἄρχων* oder *δυνάστης*, *σατράπης*, *τύραννος* wieder. Der Syr. hat hier ܫܠܝܛܢܐ *principes*. Das ungebr. רָזַן ist höchstwahrscheinlich dasselbe mit dem Arab. رَزُنَ *schwer sein*, daher *geehrt*, *angesehen*

sein, und رَزَنَ *tragen an schwerer Sache*, davon رَزِينٌ *schwer* von Gewicht, Sitten, Ansehen und Macht, woher רוֹזֵן eig. *schwer* an Ansehen und Würde; d. i. der *Angesehene, Geehrte, Majestätische*, augustus bezeichnen würde. נוֹסְדוּ יָחַד *sie berathschlagen sich zusammen* d. i. sie haben sich verschworen, eig. *sie haben sich zusammengesetzt*, näml. um sich zu berathen. יָסַד bezeichnet eig. *setzen*, davon ein Gebäude setzen, d. i. gründen, Esr. 3, 12; Jes. 54, 11. Daher סוֹד *Sitz*, arab. وِسَادٌ *stratum, Lager* zum Sitzen, dann Sitzung s. v. a. מוֹשָׁב *Sitzung* meton. *Berathung*, dann concr. *vertrauter Kreis*, *Freund*. Die Wurzelsylbe סד ist das Sanskr. सद् *sad*, Lat. *sedere* sitzen, Goth. satjan setzen, stellen, נוֹסַד hier s. v. a. נוֹעַץ, נוֹעַד. Mit יַחַד ist es auch Ps. 31, 14 verbunden. Am Anfange des 2. Verses haben wir das לָמָּה *warum* wiederholt, wie es auch de Wette, Köster, Vaihinger u. a. thun, weil das Erstaunen über die Empörung der Völker sich auch auf die Könige und Fürsten bezieht. Daſs die Wiederholung des *warum* beim zweiten Verse sinnstörend sei, wie Hengstenberg (in s. Comm.) behauptet, sehen wir nicht ein. Begreift man übrigens unter den Völkern zugleich die Könige und unter Königen, die an der Spitze der Empörer stehen, zugleich die Völker, so ist allerdings die Wiederholung nicht nöthig und es kann dieser Vers mit Hupfeld als eine weitere Beschreibung der V. 1 erwähnten Empörung genommen werden.

Vers 3.

Hier werden die Feinde, welche der Psalmist in der Empörung begriffen und sich zum Aufruhr gegenseitig anreizen sieht, unmittelbar (ohne לֵאמֹר) redend eingeführt mit den Worten:

נְנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ :

»*Zerreiſsen laſst uns ihre Fesseln, — Und von uns werfen ihre Bande.*«

Das poetische Pluralsuffix מוֹ- für הֶם- bezieht sich auf Jehova und seinen Gesalbten; die Empörer (4), wie da sind ungläubige Juden, Heiden, abtrünnige Christen, Irrlehrer und Lasterhafte, bezeichnen hier das sanfte Joch Jehova's und seines Gesalbten, d. i. die frieden- und heilbringende wahre Religion und das christliche Gesetz (Matth. 12, 28—30), bildlich mit den gehässigen Namen Bande und Fesseln, welche ihnen lästig und drückend sind und ihren bösen Neigungen und Lüsten Schranken anlegen. Vgl. Joh. 19, 15. Die christlichen Gebote fordern Glauben, Liebe, Gehorsam, Selbstverläugnung, Demuth und Abtödtung, Zucht und Ordnung, hingegen die Neigungen und Begierden der Gottlosen Ungebundenheit und Befriedigung. Um diesen freien Lauf zu lassen, wollen sie die Verkündigung und Verbreitung des christlichen Gesetzes verhindern und die Verbindung mit Gott und seinen Gesalbten abbrechen und deren Oberherrschaft nicht mehr anerkennen. נִתֵּק kommt in Piel in der Bedeutung *zerreifsen* mit מוֹסֵרוֹת *Bande, Fesseln, Stricke,* auch Ps. 107, 14; Jer. 2, 20; 5, 5; 30, 8; Neh. 1, 13 vor und ist parallel dem *Zerbrechen des Jochs* Jes. 58, 6. Diese Bezeichnung der Knechtschaft (vgl. Jer. 27, 2) ist wohl von *widerspenstigen Stieren* entlehnt, deren Joch mit Stricken festgebunden wird; vgl. Job 30, 11; Jes. 10, 27. Hos. 11, 4 wird dem Volke Israel vorgehalten, dafs es die Banden der Liebe Gottes für ein Joch halte. Das nur im Plural vorkommende מוֹסֵרוֹת und מוֹסֵרִים sollte eigentl. mit א geschrieben werden, weil es vom Verbum אָסַר gebildet ist. Aber א geht bei vortretenden Bildungsbuchstaben in ו über.

(4) Nach Theodoret soll im 3. Verse der heil. Geist die Gläubigen ermahnen, die Fesseln der gottlosen Heiden und die Banden d. i. das Ceremonialgesetz der Juden zu verwerfen und das süfse Joch Christi anzunehmen. Allein es sind nicht die Gläubigen, sondern die Feinde, welche sich den Gesetzen Christi zu entziehen suchen, oder es verachten.

Vers 4.

In diesem Verse, worin, wie in dem folgenden, wieder David redet, wendet derselbe seinen Blick von dem wilden Getümmel und dem frevelhaften Unternehmen der Empörer nach oben zu dem im Himmel thronenden Gott, und stellt in einem schönen Gegensatze, gleichsam mit bitterer Ironie (4—6), dem unruhigen Toben die heitere, lächelnde Ruhe Jehova's, der als der Allmächtige des unsinnigen Beginnens spottet und dasselbe ohne Mühe mit einem Blicke vereiteln kann, mit den Worten entgegen :

יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ׃

»Der im Himmel thronet, lacht, — Der Herr spottet ihrer.«

Das letzte der synonymen Versglieder enthält eine Steigerung; zuerst lacht Jehova, um dadurch die Empörung als ein ohnmächtiges und vergebliches Unternehmen, welches ihn in seiner Ruhe und Sicherheit nicht stört, zu bezeichnen, dann äufsert er seine Verachtung darüber. Dafs hier wie oft von Gott anthropopatisch gesprochen wird, bedarf kaum der Bemerkung. Aehnlich heifst es von dem Gottlosen, der die Gerechten feindlich behandelt, Ps. 37, 13 : »der Herr verlacht ihn — weil er sieht, dafs sein Tag (Gerichtstag, Zeit der Strafe und Züchtigung) kommt.« Gott wird öfters der im Himmel Thronende (יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם) genannt, wenn sich der Blick des Frommen von den Wirren auf Erden nach oben zu dem im Himmel wohnenden Herrn und Richter, wie Ps. 7, 8; 11, 4, oder zu dem gnädigen Helfer der Leidenden und Bedrängten, Ps. 55, 20; 123, 1 ff. wendet, oder wenn seine Erhabenheit und Herrlichkeit über alles Irdische geschildert wird; Ps. 113, 4—6; Jes. 40, 12 ff.; 66, 1 ff. שָׂחַק für צָחַק ist die häufigere und spätere Schreibung und steht Ps. 59, 9; Spr. 1, 26 mit לָעַג in demselben Parallelismus. לָעַג eig. *lachen*, *verlachen* kommt in Kal und Hiphil in der Bedeutung *höhnen*, *spotten* öfters mit Beziehung auf den bevorstehenden Untergang vor,

daher לַעַג *Hohn, Spott.* Der chaldäische Paraphrast hat, da er es unpassend fand, Gott einen Spott zuzuschreiben, אֲדֹנָי durch מֵימְרָא דַיְיָ *Wort Jehova's* (des Herrn) wiedergegeben.

Vers 5.

Nachdem Jehova das frevelhafte Unternehmen der Empörer einige Zeit in heiterer Ruhe und mit Schonung angesehen, soll endlich, wenn auch dessen Ermahnung (V. 6) keinen Eindruck auf sie mache und sie selbst von der Empörung nicht ablassen, sein Strafgericht gegen dieselben losbrechen, welches David mit den Worten schildert:

אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ׃

»Dann redet er zu ihnen in seinem Zorne, — Und erschreckt sie in seinem Grimme.«

Das durch das verbrecherische Unternehmen der Empörer hervorgerufene *Zürnen* ist das zweite, wie das auf die *Ohnmacht* sich beziehende *Lachen* das erste Moment. Das Reden Gottes bezeichnet hier nicht, wie mehrere Erklärer, Calvin u. a. wollen, den Eintritt des Strafgerichts, sondern die Belehrung und Ermahnung (V. 6). Eher könnte man die Worte des zweiten Versgliedes: »und erschreckt sie in seinem Grimme« auf die wirkliche Bestrafung beziehen. Jedoch ist dieses nicht nöthig, da das zweite Glied sich auch aus dem ersten erklären läſst. Das Erschrecken in seinem Grimme bezeichnet dann die drohende Ermahnung, welche darin liegt, daſs nach V. 6—9 der König, gegen welchen die Empörung gerichtet ist, ein von Jehova dem Allmächtigen selbst eingesetzter König und sein Sohn ist, welchem er die Herrschaft über die ganze Erde und das Strafgericht übergeben hat; weshalb die Empörung als gegen Jehova selbst und seinen Sohn gerichtet anzusehen ist. Es würden daher alle Unternehmungen gegen denselben nicht bloſs ohne Erreichung der Absichten bleiben, sondern selbst Strafe zur Folge haben; von einer wirklichen Bestrafung der Empörung ist daher in dem Psalm nicht

die Rede. Um die Empörer von ihrem thörichten und nichtigen Unternehmen abzubringen, treten im Psalm Jehova, der Messias, sein Sohn und der Psalmist auf. Erst wenn sie gegen alle diese Ermahnungen und Drohungen gefühllos bleiben und in ihrem Unternehmen verharren, soll die wirkliche Bestrafung eintreten (5). Das Adv. אָז, welches von der Vergangenheit 1 Mos. 12, 6; Jes. 10, 12 und von der Zukunft gebraucht wird, bezeichnet hier *dann, alsdann*, *tum*, syr. ܗܝܕܝܢ, und giebt an, was geschehen wird, nachdem Gott über die Feinde gelächelt und gespottet hat. Von der Zukunft wird אָז *dann* auch 2 Mos. 15, 15; Richt. 5, 11; Job 3, 13; Zeph. 3, 9 gebraucht. אַף und das parallele חָרוֹן stehen öfters verbunden, wie Ps. 69, 25; 78, 49; Nah. 1, 6. An ein Reden im Donner (poet. Stimme Jehova's), wie Herder meint, und an den Blitz, welcher verscheuchet, ist hier nicht zu denken, weil V. 6 die Worte folgen. Das in Kal ungebräuchliche בָּהַל *zittern*, bezeichnet in Piel *zittern*, *Schrecken einjagen*, und wird von Feinden gebraucht, die Gott durch Drohung und Strafe erschreckt, Ps. 48, 5. 6, in die Flucht jagt und zum Untergang führt Ps. 83, 16; 22, 10, in Hiph. Job 23, 16; Esth. 6, 14. — Da דִּבֶּר in Piel 2 Chron. 22, 10 in der Bedeutung *verderben*, *vertilgen* vorkommt, so haben nach Kimchi und Abenesra einige jüdische Ausleger auch hier dasselbe in dieser Bedeutung genommen; doch ist dieselbe hier unnöthig und unzulässig, weil אֵלֵימוֹ nicht für אֵילֵימוֹ *ihre Mächtigsten*, *Vornehmsten* gebraucht wird.

(5) Hier. bemerkt zu diesem Verse: „Non tam iram esse, quam necessariam correptionem, ut patris in filium, medici in aegrotum, magistri in discipulum. Ira autem patientibus videri potest, non quod deus emendat iratus."

Vers 6.

Hier führt der Psalmist Jehova mit den für die Empörer erschreckenden, seiner Majestät angemessenen wenigen Worten ein:

וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃

»*Doch ich habe gesalbt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge.*«

Der Alex. giebt diesen Vers wieder: Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ (super Sion montem);

der Syr.:

ܐܢܐ ܐܩܝܡܬ ܡܠܟܝ ܥܠ ܨܗܝܘܢ ܛܘܪܐ ܕܩܘܕܫܝ

»*Ich habe eingesetzt meinen König auf Zion, dem Berge meiner Heiligkeit* (d. i. meinem heiligen Berge)«;

der Targum:

וַאֲנִי רַבִּיתִי מַלְכִּי וּמַנִּיתֵיהּ עַל טוּר מַקְדְּשִׁי׃

»*Und ich habe gesalbt meinen König und ihn eingesetzt auf* (oder *über*) *den Berg meines Heiligthums*«;

der Arab.:

أَنَا اَقَامَنِي اَلرَّبُّ مَلِكًا مِنْهُ عَلَى صَهْيُونَ جَبَلِ قُدْسِهِ

»*Und ich:* (was mich betrifft: so) *es hat mich der Herr für sich gesetzt als König auf Zion, den Berg seiner Heiligkeit.*«

Hier.: »Ego autem ordinavi regem meum super Sion montem sanctum meum.«

Man ersieht aus diesen Uebersetzungen, dafs die alten Interpreten das נָסַכְתִּי verschieden gefafst haben und der Alex. in Niphal נִסַּכְתִּי gelesen hat. Das ו *und*, womit der Vers und die Rede beginnt, und das mit Hier. und dem Alex. in der Bedeutung *aber* oder *und doch*, *da doch*, welche es in Gegensätzen öfters hat, wie 1 Mos. 15, 2; 18, 13. 22. 27; 20, 3; Ps. 3, 4; 4, 4; 22, 4; 35, 23; 50, 17; Jes. 53, 7 u. a., zu fassen ist, bildet hier den Anfang des Gegen-

satzes gegen die Rede der Empörer V. 3. In dem Sinne: ihr empört euch, ich aber habe eingesetzt, oder *und doch*, oder *doch* oder *da doch* ich meinen König eingesetzt habe. Das אֲנִי *ich, ich selbst,* d. i. ich Jehova, der eine wahre Gott, der Allmächtige und Herr aller Dinge, steht hier mit besonderem Nachdruck und im Gegensatze gegen das *ihr* Völker und Könige, die ihr euch empöret. — Während die Empörer das ihnen lästig scheinende Joch, die Herrschaft des Messias, abzuschütteln und demselben sich zu entziehen beabsichtigen, versichert Jehova, daſs er selbst seinen König eingesetzt und gesalbt habe und ihn also in seiner unantastbaren Herrschaft schützen werde; weshalb es weise sei, ihm ruhig und willig zu gehorchen und von der Empörung und ihrem thörichten Unternehmen abzustehen. Vgl. Jes. 40.

Das נָסַכְתִּי, welches nach dem Vorgange des Targums die meisten neueren Lexicographen und Ausleger durch: *ich habe gesalbt,* wiedergeben (Rosenm., de Wette, Dereser, Ewald, Tholuck u. A.), soll nach Gousset, Stier, Hengstenb. und Hupfeld diese Bedeutung gar nicht haben. »Die Annahme, schreibt Hengstenb. (in d. Comm.), daſs נָסַךְ neben seiner gewöhnlichen Bedeutung *gieſsen*, auch die Bedeutung *salben* gehabt habe, gründet sich nur auf Prov. 8, 23 und auf das Deriv. נָסִיךְ *Fürst*, angeblich eig. *Gesalbter*. In der Stelle der Proverbien aber drücken alle alte Uebersetzer den Begriff der Erschaffung und Bereitung aus, *gieſsen = bilden*, und dieser Begriff wird durch den Zusammenhang entschieden (?) begünstigt; auf das: von Ewigkeit her ward ich *gebildet*, folgt das: von Anbeginn, seit den Anfängen der Erde ward ich *geboren*. Das נָסִיךְ aber kann die Bedeutung: *Gesalbter* unmöglich (?) haben, da es vorzugsweise und speciell von Fürsten vorkommt, die ihre Würde von einem Höheren zum Lohne tragen, und bei denen an eine Salbung nicht zu denken ist; vgl. die entscheidende Stelle Jos. 13, 21 und Micha 5, 4. Das נְסִיכִים heiſst vielmehr eig. *Ge-*

gossene (in welcher Bedeutung ja das נָסִיךְ auch aufserdem vorkommt), dann Gebildete, Belehnte, Eingesetzte, und weist nach der richtigen Bemerkung Gousset's hin auf die productio principis per communicationem influxumque potentiae, entweder mit Anspielung auf die Zeugung, oder was näher liegt, auf das Verhältnifs des Künstlers zum Bildwerke. Hier nun wird die Bedeutung *bilden* noch speciell begünstigt durch das entsprechende : ich habe dich erzeugt, in V. 7. Wohl zu beachten ist das : *mein König*. Erkennt man seinen Nachdruck nicht, erklärt man, so als ob blofs stände : ich habe ihn als König eingesetzt, so wird die Rede Gottes untauglich zu dem Zwecke, dem sie doch dienen soll, die Nichtigkeit der Empörung der Könige der Erde darzuthun. Einer konnte ja vor Gott zum Könige auf Zion eingesetzt sein, ohne irgend Ansprüche auf die Herrschaft über die Heidenwelt zu haben. Dann spricht auch gegen jede abschwächende Erklärung das entsprechende : *mein Sohn bist du*, in V. 7, wodurch, wie die im V. 8 daraus gezogene Folge erweist, ein weit innigeres Verhältnifs zum Herrn bezeichnet wird, als wie es einem gewöhnlichen Könige zukam. Hiernach kann dann das : *ich habe gebildet meinen König*, nur heifsen : ich habe einen König eingesetzt (wie Luther, weit richtiger (?) wie die neueren Ausleger, das נָסַכְתִּי übersetzt hat), der mir auf das innigste verbunden ist.« Allein gegen das Gesagte läfst sich Manches einwenden, wenigstens beweist es nicht, dafs נָסַכְתִּי an unserer Stelle nicht : *ich habe gesalbt*, übersetzt werden könne. Dafs das Verbum נָסַךְ, welches wie das Chald. נְסַךְ die Bedeutung *giefsen*, *ausgiefsen*, *fudit*, *effudit*, *libavit*, namentlich zur Ehre Gottes, Jes. 29, 10; 2 Mos. 30, 9; Hos. 9, 4, dann von Metallen Jes. 40, 19; 44, 10 hat, auch *salben* bezeichnet, beweist das verwandte סוּךְ, welches öfters von dem mit dem Waschen verbundenen Salben des Körpers gebraucht wird, 2 Chron. 28, 15; Ezech. 16, 9 und auch die reflexive Bedeutung *sich salben* Ruth 3, 3; Dan. 10, 3; 2 Sam. 12, 20; 14, 2; 5 Mos. 28, 40; Mich. 6, 15, wie

Hithp. 2 Sam. 12, 20 hat. Die Bedeutung *salben* giebt auch Sprüchw. 8, 23 einen ganz passenden Sinn; denn es heifst daselbst von der sich seiner Existenz vor der Welt rühmenden Weisheit : מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ »*Von Ewigkeit her ward ich gesalbt, — Vom Anbeginn, seit den Anfängen* (Anfangszeiten) *der Erde.*« Durch das Salben soll die königliche Würde und Erhabenheit der hier als die älteste Königin der Welt geschilderten Weisheit bezeichnet werden. Der Verfasser will sagen, dafs die Weisheit schon vor dem Ursprunge der sichtbaren Dinge gesalbt d. i. mit königlicher Würde bekleidet gewesen sei (6). Die Bedeutung *bilden, geboren* werden hat נָסַךְ an keiner Stelle. Bezeichnet נָסַךְ wie סוּךְ *salben,* so hat נָסִיךְ richtig die Bedeutung *Gesalbter* d. i. Fürst, wie מָשִׁיחַ; in eben dieser kommt es Jos. 13, 21; Ps. 83, 12; Ezech. 32, 30; Mich. 5, 4 vor. Die Behauptung Hengstenberg's, dafs an eine Salbung nicht zu denken sei, weil נָסִיךְ vorzugsweise und speciell von Fürsten vorkomme, die ihre Würde von einem Höheren zum Lehen tragen, läfst sich gar nicht erweisen; selbst aus der Stelle Jos. 13, 21 folgt nicht, dafs die hier genannten Fürsten von einem Höheren ihre Würde erhalten haben; dafs blofs Könige gesalbt worden seien, kann ebenfalls nicht bewiesen werden. Da das Salben die Mittheilung einer höheren Würde und Macht bezeichnet, und diese nicht blofs die Könige, sondern auch die übrigen Machthaber hatten : so sehen wir nicht ein, warum nicht auch diese *Gesalbte* genannt werden können; Gesalbte werden ja auch der *Hohepriester* 3 Mos. 4, 3. 5. 16, die Patriarchen Ps.

(6) Umbreit, der in seinem philologisch-kritischen Commentar über die Sprüchw. Salomo's (Heidelb. 1826) das erste Versglied wiedergiebt : „Vor Anbeginn der Welt ward ich gesalbt," bemerkt dazu : »Mit Pracht und Würde ist von der Geburt der Weisheit geredet. Sie ist die älteste Königin der Welt. Gott selbst salbte sie noch vor dem Ursprunge der sichtbaren Dinge.« Dafs נָסַךְ in Niph. Spr. 8, 23 *gesalbt* werden bedeutet, nehmen auch Gesenius (u. d. W.) und Fürst (conc. bibll.) an.

105, 15 und selbst Cyrus Jes. 45, 1 genannt! Bezeichnet mit Hengstenb. נָסִיךְ *Gegossener* : so mufs doch die Bezeichnung des Fürsten durch נָסִיךְ mit dem Giefsen einen Zusammenhang haben; wäre es nicht der Fall, so sieht man nicht ein, wie ein Fürst ein *Gegossener* genannt werden kann. Wurde aber bei Verleihung einer höheren Würde Salbe über Jemanden ausgegossen, so leuchtet ein, dafs davon ein höherer Würdenträger benannt werden konnte. Diese Bezeichnung konnte selbst dann gebraucht werden, wenn auch keine Salbung Statt gefunden hatte. Wurde Jemand, namentlich der König, durch die Salbung in seine königliche Würde eingeführt, so bezeichnet das Salben s. v. a. *einsetzen*, *einführen*. Dafs die Mittheilung einer höheren Würde und die Einsetzung in dieselbe nicht eine *äufserliche* Salbung nöthig machte, zeigen Matth. 3, 16; Apgesch. 2. Vgl. Tit. 3, 5; Röm. 5, 5. — נָסַךְ ist das mehr poet. Wort für *salben* und hat nach Coccejus emphatische Bedeutung. Ferner ist noch zu bemerken, dafs die Salbung des Messias hier nicht als eine jetzt geschehene Inauguration desselben zu betrachten ist, da er schon V. 2 der Gesalbte genannt und V. 7 als Sohn Jehova's erklärt wird. Der Messias, dessen Ausgang von Ewigkeit ist, Mich. 5, 2; vgl. Sprüchw. 8, 23; Ps. 45, 8; Jes. 11, 2; 61, 1; Dan. 9, 24; Luc. 10, 21, wird als ein von Jehova *Gesalbter*, d. i. mit höherer Macht, Würde und Gaben Begabter erklärt, vgl. Coloss. 1, 19; Joh. 3, 34; Luc. 4, 14; Röm. 1, 4. — נֶסֶךְ und נֵסֶךְ *Trankopfer* 1 Mos. 35, 14; Jer. 7, 18; Joel 1, 9 bezeichnet eig. *Gegossenes*, *Ausgegossenes*. Bedeutungsvoll ist es, dafs der von Jehova eingesetzte König *sein* König genannt wird. Ist der König ein von Jehova, dem einen wahren Gott, eingesetzter, so wird dadurch das innige Verhältnifs zu demselben ausgedrückt und dessen Herrschaft über alle Völker der Erde als eine gerechte, bleibende, unumstöfsliche und die Empörung als eine gegen Jehova selbst gerichtete bezeichnet, wogegen alle Anstrengungen der Empörer nichts vermögen. Seine

Macht ist eine unantastbare, welcher man ruhig gehorchen mufs.

Die Präposition עַל wird am natürlichsten als Bezeichnung des Ortes, wie Jes. 31, 4 genommen, wo der Gesalbte Jehova's als König eingesetzt worden ist und den Sitz seiner Herrschaft hat. Dafs Zion hier als Sitz und Residenz des Königs und nicht als das Gebiet seiner Herrschaft bezeichnet wird, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, da dieselbe sich über die ganze Erde erstrecken soll. Es ist daher die Erklärung : ich habe meinen König eingesetzt (dafs er König sei) *über* Zion, meinem heiligen Berg, d. i. über meine Bürger, mein Volk, wie Saul nach 1 Sam. 15, 17 ein zum König über Israel Gesalbter genannt wird, ganz verwerflich. Auch die Erklärung Hofmann's : »ich habe meinen König eingesetzt (dafs er König sei) *auf* d. i. über Zion« ist deswegen unzulässig, weil sie nicht so nahe liegt, wie jene. Da Zion seit der Eroberung unter David (2 Sam. 5, 5—7) die Residenz der Könige Juda's und seit der Uebertragung der Bundeslade auf denselben ein heiliger Berg Jehova's war, so wird derselbe als der des Messias-Königs bezeichnet, von wo aus derselbe die Welt regiert. Daher heifst es auch Jesaia 2, 3 : »*Denn von Zion geht aus das Gesetz* (die göttliche Lehre des Messias) *und das Wort Jehova's von Jerusalem.*« Es wird hier der Gedanke ausgesprochen, dafs das Reich Jehova's von Zion aus sich über die ganze Erde ausbreiten und alle Erdbewohner umfassen solle. Zion, welches nicht blofs den Hügel dieses Namens (2 Sam. 5, 7. 9) oder den Tempelberg, sondern die ganze heilige Stadt (7) (wie oft bei den Propheten) bezeichnet, wird hier genannt, weil daselbst der Sitz der Theokratie war, Christus dorten litt und starb und von da die Sendboten des Evangeliums, die Apostel

(7) Dafür spricht auch הַרְרֵי צִיּוֹן *Berge Zions* Ps. 133, 3, הַרְרֵי־קֹדֶשׁ Ps. 87, 1 und שַׁעֲרֵי צִיּוֹן *Thore Zions* Ps. 87, 2.

ausgingen; woher Zion auch ein ganz passender Typus für das Reich des Messias, seine Kirche ist. Vgl. Luc. 1, 32 ff.; Joh. 4, 22; Luc. 24, 47; Apgsch. 1, 8, wo Judäa als der Ausgangspunkt der Bekehrung aller Völker bezeichnet wird.

Ueber הַר־קָדְשִׁי ist noch zu bemerken, dafs diese Worte nach dem Sprachgebrauche nicht : *der Berg meiner Heiligkeit,* oder, wie Herder und Rosenm. wollen, »Berg (Sitz) meiner Hoheit«, sondern mein »Heiligkeits-, d. i. mein heiliger Berg« zu übersetzen sind; vgl. Ewald S. 580.

Vers 7.

Hier (8) tritt der von Jehova eingesetzte König redend auf, indem er das von Gott Gesagte wiederholt und weiter ausführt :

אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק יְהֹוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

»Verkünden will ich vom Gesetze : Jehova sprach zu mir : mein Sohn bist du : heute habe ich Dich gezeugt.«

Der Alex. : *διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου. κύριος εἶπε πρὸς μὲ, υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

Der Optat. אֲסַפְּרָה bezeichnet die Ankündigung des Entschlusses und kann : *lafs mich* d. i. ich will *erzählen* übersetzt werden. סִפֵּר *erzählen, verkünden* kommt häufig von Verkündigung der Anordnung und den Thaten Gottes vor, mit חֹק auch Ps. 50, 16.

(8) Vgl. Frischmuth, de Messia dei filio Ps. 2, v. 7 und de reverentia filio dei praestanda Ps. 2, v. 12. Jena 1676. 4.; C. G. F. Wolf, kurze Erklärung des 2. Ps., V. 7, Leipz. 1745. 8., wo derselbe die ewige Geburt des Sohnes Gottes zu erweisen und einige Einwendungen dagegen zu widerlegen sucht; Pratje, bescheidene Prüfung einer neuen Erklärung über Ps. 2, 7 im Bremisch. und Verdischen freiwilligen Hebopfer, Bd. I, S. 232 und 441; Weifsens meletema theologicum aeternae divinitatis Christi Ps. II, 7 assertae argumentum a celeberrimi cuiusdam Angli obiectionibus vindicans, Leipzig 1740.

Rosenm. u. A. nehmen die Präposition אֶל in der Bedeutung *secundum, iuxta, nach*; doch ist dieses nur statthaft, wenn die Richtung nach einem Orte oder einer Sache hin ausgedrückt wird. Da das אֶל auch die Rücksicht, die auf etwas genommen wird, das, was man bei einer Handlung oder Rede im Auge hat und worauf man seine Gedanken und sein Gemüth richtet, bezeichnet, so kann man dasselbe hier in der Bedeutung: *was anbetrifft*, wie 2 Mos. 14, 15; 2 Sam. 21, 1; 1 Kön. 14, 5; 21, 22, oder *von*, *über*, *de*, welche namentlich von dem Gegenstande des *Redens*, *Erzählens*, *Hörens* passend ist, nehmen. So bezeichnet דִּבֶּר אֶל *von etwas sprechen* Jerem. 40, 16, סִפֵּר אֶל *von etwas erzählen* Ps. 69, 27, שָׁמַע אֶל־ *von etwas hören* Ezech. 19, 4 und אָמַר אֶל־ *von etwas sagen* 1 Mos. 20, 2. — Ich will verkünden vom Gesetze oder Beschlusse ist dann s. v. a.: ich will verkünden das Gesetz oder den Beschlufs, wie Hengstenb. übersetzt. — Das חֹק von חָקַק, arab. حَقَّ *einhauen* (Jes. 22, 16), *eingraben* (eine Schrift in eine Platte) Jes. 30, 8; Ezech. 4, 1, wie γράφειν *zeichnen* Jes. 49, 16; Ezech. 23, 14, dann *feststellen*, *beschliefsen*, *anordnen* Jes. 10, 1, woher חֹקֵק *Ordner*, *Führer* Richt. 5, 9, hat öfters die Bedeutung *Gesetz*, *Satzung*, wie 1 Mos. 47, 26; 2 Mos. 12, 24; 5 Mos. 4, 5. 8. 14; 6, 24 u. a. und *Beschlufs*, *Anordnung*, *Festsetzung*. Es kann daher חֹק auch hier die Bedeutung *Beschlufs* haben. Man kann deswegen nicht geradezu die Bedeutung *Beschlufs* bestreiten, obwohl die von *Gesetz* hier ganz angemessen oder gar passender ist, weil dadurch der im Folgenden angeführte Ausspruch Jehova's als gesetzkräftig erscheint und die Unternehmungen der Empörer als nichtig bezeichnet werden. Zugleich wird durch das Gesetz den Völkern die Pflicht auferlegt, dem von Jehova eingesetzten Könige willig zu gehorchen. Venema, Dathe, Ruperti nehmen אֶל־חֹק in der Bedeutung des Arab. بِالْحَقِّ *secundum veritatem*, *quod verum est*, ἐπ'

ἀληθείας, *ἀτρεκῶς* (Hom. Il. II, 10). Allein es ist nicht zulässig, bei einem im Hebräischen oft vorkommenden Worte eine arabische Bedeutung anzuwenden. Möller und Hupfeld verbinden, wie die alten Uebersetzer, gegen die Accente יְהוָה mit חֹק. Allein dieses ist unnöthig, da das auf חֹק folgende Jehova zeigt, dafs das Gesetz ein Gesetz Jehova's ist. — אָמַר אֵלַי *Er sprach zu mir.* Der heil. Sänger läfst das, was er *innerlich* wahrnahm, durch den Messias, der vor seinem Geistesauge stand, selbst mit Worten aussprechen. Er vernahm die Stimme Gottes, wie die Propheten in ihrer Anschauung. In anderen nicht messianischen Psalmen werden zwar auch Personen redend eingeführt, indem die Sänger das, was jene thun oder sagen und denken, selbst aussprechen lassen. Allein hier verhält sich die Sache anders.

Welcher Ausspruch, der die Kraft eines unabänderlichen Gesetzes hat, hier nun gemeint sei, darüber sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Rosenm., Ewald, Vaihinger u. A. meinen, dafs David hier auf die ihm durch Nathan zu Theil gewordene Verheifsung 2 Sam. 7, 12 — 18 sich beziehe. Dagegen läfst sich aber anführen, dafs damals das: *mein Sohn bist du*, nicht in dem Sinne, worin es hier vorkommt, gesprochen wurde, so dafs aus ihm die Ertheilung der Herrschaft über die Heiden, גּוֹיִם und לְאֻמִּים, folgte. Dieser Erklärung steht auch die Beziehung dieses Verses auf V. 6 entgegen. Wenn nun der Sohn das Vergebliche und Strafwürdige der Empörer auch dadurch zu bekräftigen sucht, dafs er auf seine Zeugung von Jehova hinweist, so frägt sich, in welchem Sinne die Zeugung zu fassen sei. Hengstenb. bezieht das *heute* auf den Tag, an dem der Herr seinen König auf Zion gebildet habe, indem sonst das *heute* in der Luft schwebe. Das: *mein Sohn bist du*, könne daher nur hinweisen auf den Gehalt, welcher in dem: *mein König* enthalten ist. Es könne hier also nur die Rede sein von einem Ausspruche, der an den Gesalbten zur Zeit seiner Ein-

setzung ergangen sei : nämlich : ich will verkünden das Gesetz, welches der Herr *damals* gab; indem er mich zu seinem König bildete auf Zion, sprach er zu mir : du bist mein Sohn u. s. w.

Nach Hengstenb. soll der Psalmist nur im Allgemeinen den Terminus der Einsetzung als König vor Augen haben. Wenn Paulus in der Apstg. 13, 33 die Worte unseres Verses zu Christo in Folge der Auferstehung gesprochen werden lasse, so füge er nur aus der Erfüllung die nähere Bestimmung hinzu. Die Auferstehung Christi sei der Schlufsstein seines Erlösungswerkes, der Anfangspunkt seiner Darstellung als Sohn Gottes und seiner Einsetzung in sein Reich. Der Herr rede hier also den König am Tage seiner Einsetzung als *seinen Sohn* an; alsdann sucht Hengstenb. zu zeigen, dafs die Worte »*heute habe ich Dich gezeugt*« nicht von dem göttlichen Ursprung und der Zeugung aus dem Wesen des Vaters, sondern von der *innigen Liebe*, der Innigkeit des Verhältnisses des Herrn zu dem von ihm als König eingesetzten Sohne die Rede sei. »Wo Gott im A. T.«, fährt derselbe S. 39 fort, »als Vater bezeichnet, wo von Sohnschaft Gottes die Rede ist, da wird, abgesehen von einigen wenigen hier nicht in Betracht kommenden Stellen, wo das ins Auge gefafst wird, dafs Gott Urheber der äufseren Existenz, Spender aller guten Gaben, wie Deut. 32, 18; Jerem. 2, 27 und vielleicht Jes. 64, 7, immer durch eine abgekürzte Vergleichung hingewiesen auf seine innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vgl. St., in denen die Vergleichung *entwickelt* hervortritt, wie Ps. 103, 13 : wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die, so ihn fürchten. In diesem Sinne wird in einer ganzen Reihe von Stellen Israel Sohn Gottes genannt. So in Ex. 4, 22 : »mein Sohn, mein Erstgeborener ist Israel«, wo schon das : »mein Erstgeborener« auf die abgekürzte Vergleichung hinweist, s. v. a. Israel ist mir lieb gleich einem erstgeborenen Sohn; Deut. 14, 1. 2, wo das »Söhne

seid ihr dem Herrn, eurem Gott,« nachher umschrieben wird durch : »Denn ein heiliges Volk seid ihr dem Herrn deinem Gott, und doch hat erwählt der Herr, dafs du ihm seiest ein Volk des Eigenthums aus allen Völkern«; Deut. 32, 6 »ist er nicht dein Vater«, wo die in dem einen Worte zusammengefafsten Beweise väterlicher Liebe und Fürsorge im Folgenden im Einzelnen aufgeführt werden; Jes. 63, 16 : »denn du bist unser Vater, denn Abraham kennt uns nicht, und Israel weifs nichts von uns, du o Herr bist unser Vater, unser Erlöser, von Ewigkeit her ist dein Name«, wo in der Benennung *Vater* zusammengefafst wird, was in V. 7 — 15 im Einzelnen aufgezählt worden : »Die Gnaden des Herrn will ich preisen, alles was der Herr uns geschenkt, und wie er reich an Güte für das Haus Israel« u. s. w.; das Vater steht hier offenbar (?) in Bezug auf die väterliche Liebe und Güte; Hos. 11, 1 : »ein Knabe war Israel, da *liebte* ich ihn und aus Aegypten rief ich meinen Sohn«; Mal. 1, 6 : »wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre«; das Thema von V. 2 — 5 ist das : ich habe euch geliebt, 2, 10, wo man fälschlich davon ausgeht, dafs das : »haben wir nicht alle *einen* Vater« im synonymen Parall. stehe mit dem folgenden : »hat nicht ein Gott uns geschaffen«; Jerem. 31, 9. 20. Die abgekürzte Vergleichung richtig erkennend, fafst der Apostel das, was im A. T. von der Sohnschaft Israels gesagt wird, in Röm. 9, 4 zusammen in den Worten : daran ist die Annahme an Kindesstatt, *ὧν ἡ υἱοθεσία.* In demselben Sinne wird auch an zwei Stellen das Verhältnifs des *davidischen Geschlechts* zu Gott als Sohnschaft bezeichnet. In 2 Sam. 7, 14. 15 folgt auf das : »ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein«, als Ausdeutung der Verheifsung immerwährender Liebe, und in der auf diesem Ausspruche ruhenden Stelle Ps. 89, 27 ff. steht das : »mein Vater« im Parall. mit »mein Gott und Fels meines Heiles«, und wird erklärt durch das : »ewig will ich ihm bewahren meine Liebe« in V. 29. *Nirgends*, wo im N. T. die Rede ist von der

Sohnschaft Gottes, wird hingewiesen auf eine Zeugung durch den Geist, welchen Begriff Hofm., S. 160, für alle Stellen in Anspruch nehmen will, die ihm offenbar nicht gegenwärtig gewesen sein können. Nirgends auch beruht dieser Ausdruck auf einer Identificirung der *Schöpfung* mit der Zeugung; nur aus Mifsverstand von Ex. 4, 22 behauptet Hitzig, dafs alle Menschen oder Völker dort, weil von Gott erschaffen, als seine Söhne betrachtet werden. Nirgends weist das : Sohn Jehova's, von Königen gebraucht, hin auf den *göttlichen Ursprung der Königswürde*, oder auf die Verwaltung des Amtes im Sinne Jehova's. Nirgends endlich wird im A. T. bei der Sohnschaft an die Hervorbringung aus dem Wesen des Vaters gedacht, welche die älteren Ausleger gröfstentheils hier finden wollten. Da wir nun unsere Stelle nicht von allen übrigen isoliren dürfen, so werden wir auch hier das »mein Sohn bist du,« auf die Innigkeit des Verhältnisses beziehen müssen, welches zwischen dem Herrn und seinem Gesalbten besteht. Wie innig dies Verhältnifs ist, wie emphatisch das : mein Sohn bist du, von dem Herrn gesprochen wurde — was sonst nie von einem königlichen Individuum unter Israel vorkommt, in den zwei angeführten Stellen bezieht es sich auf den ganzen davidischen Stamm, noch weit weniger von heidnischen Königen : Ps. 89, 28 : »ich will ihn zum Erstgeborenen machen, erheben über die Könige der Erde,« ist nicht so mifszuverstehen, als seien die Könige der Erde auch Söhne Gottes — zeigt V. 7, wo als einfacher Ausflufs der Sohnschaft die Herrschaft über die ganze Erde bezeichnet wird. In dem Sinne war kein früherer König Israels, auch David nicht, der Mann nach dem Herzen Gottes, der Sohn und Geliebte Jehova's. Eine solche Innigkeit des Verhältnisses kann überhaupt nicht zwischen einem blofsen Menschen und Gott bestehen. — Ist der Sinn des : mein Sohn bist du, bestimmt, so kann das parallele : ich habe heute dich gezeugt, nicht mehr schwierig und zweifelhaft sein. Wird der König Sohn

Gottes nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne genannt, so kann auch hier nicht von einer eigentlichen Erzeugung die Rede sein, gegen die auch das *heute* spricht, was zugleich die uneigentliche Auffassung des : mein Sohn bist du, bestätigt, sondern nur von einer Erzeugung im figürlichen Sinne; nicht von einer Erzeugung, welche die Person, sondern nur von einer solchen, welche das innige Verhältnifs des Gesalbten zu Gott ins Dasein ruft. Dem : du bist von heute an, geistig genommen, mein Sohn, entspricht genau das : ich habe dich heute, geistig genommen, erzeugt, in das Sohnesverhältnifs eingesetzt, in die innigste Liebesgemeinschaft aufgenommen. Diese uneigentliche, zeitliche Zeugung hat freilich die eigentliche und ewige zu ihrer Grundlage, welche die älteren Ausleger und Dogmatiker hier finden wollten. — Uneigentlich, vor der Einsetzung in die *Würde* des Sohnes Gottes, nimmt auch Paulus den Ausdruck in Act. 13, 33. Eben so auch Hebr. 5, 5.«

Wir haben die Stelle wörtlich mitgetheilt, um den Leser, welcher den Commentar Hengstenberg's etwa nicht in den Händen hat, mit den Gründen bekannt zu machen, wodurch derselbe zu beweisen sucht, dafs V. 7 nicht von einer (ewigen) Zeugung des Sohnes aus dem Vater, sondern von dem innigen Verhältnifs des Herrn zum Sohne die Rede sei. Allein die Beweisführung Hengstenberg's ist von der Art, dafs daraus durchaus nicht der Schlufs gemacht werden kann, dafs V. 7 nur von dem innigen Verhältnifs oder der innigen Liebe Jehova's gegen den Gesalbten die Rede ist; denn wenn auch an mehreren Stellen der heil. Schrift das innige Verhältnifs des Menschen, namentlich Israels und der frommen Gottesverehrer zu Gott, ihrem Beschützer und Wohlthäter, als ein Verhältnifs des liebevollen Vaters zum Sohne dargestellt wird (2 Mos. 4, 22. 23; 5 Mos. 1, 2; Ps. 80, 16; Hos. 11, 1; Jes. 1, 3; 30, 1. 9; 45, 11; 64, 7) : so folgt daraus noch keinesweges, dafs auch hier derselbe Fall Statt finde; viel-

mehr stehen dem mehrere wichtige Gründe entgegen. Diese sind folgende:

1) Gegen die blofse Annahme eines Liebesverhältnisses ist schon die *Salbung*, wodurch der König mit dem *Geiste Gottes* ausgerüstet und als Besitzer eines göttlichen Amtes und daher im höheren Sinne als Andere als *Sohn Gottes* bezeichnet wird. Als Gesalbter Jehova's besitzt der Sohn Gottes eine heil. Eigenschaft, bekleidet ein göttliches Amt und ist Gottes Stellvertreter. Dieses hat auch Hupfeld erkannt.

2) Dafs der Apostel Paulus im Briefe an die Hebräer Kap. 1, 5 unsere Stelle von der eigentlichen Sohnschaft und der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater verstehe, ist kaum zweifelhaft; denn Paulus beweist hier den Vorzug Christi vor den Engeln, die auch Söhne Gottes genannt werden (Job 1, 6; 38, 7), eben durch unsere Stelle; er führt dieselbe erst an, nachdem er im Vorhergehenden ausgesprochen, dafs Gott denselben zum Erben über Alles gesetzt, und durch denselben die Welt erschaffen habe, und dafs er der Abglanz seiner Herrlichkeit, das Ebenbild seines Wesens sei, zur Rechten Gottes sitze und der Name, den er vor den Engeln ererbt habe, vorzüglicher sei. Dafs Paulus unsere Stelle hier nicht von der innigen Liebe Gottes zum Sohne versteht, da er auch eine innige Liebe zu den Engeln hat, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Da nämlich Paulus im Vorhergehenden Christus den Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens nennt, der durch das Wort seiner Kraft Alles trägt und zur Rechten der Majestät Gottes sitzt: so würde unsere Stelle ohne Bedeutung sein, wenn er sie blofs von dem innigen Verhältnisse, ähnlich dem des Vaters zum Sohne, verstanden hätte. Die beiden von Hengstenb. angeführten Stellen Apstg. 13, 33 und Hebr. 5, 5 beweisen auch gar nicht, dafs unsere Stelle im uneigentlichen Sinne zu nehmen sei. In der zweiten Stelle wird nur gesagt, dafs derjenige, der zu Christus gesagt habe: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt,« ihm die Würde des

Hohenpriesterthums gegeben, d. i. zum Hohenpriester bestimmt habe. Christus führt stets sein Erlösungswerk auf den Willen seines Vaters zurück. Vgl. Jes. 3, 16; 8, 28; 12, 49. 50; Matth. 26, 39; Röm. 8, 32. Und in der Stelle Apstg. 13, 33 sagt Paulus, dafs Gott durch die Auferweckung Jesu die den Vätern gewordene Verheifsung erfüllt habe, wie es im 2. Psalm heifse : »mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ Paulus will hier sagen, dafs Gott Christus durch die Auferstehung als seinen von Ewigkeit erzeugten Sohn erklärt habe und seine Sohnschaft vor aller Welt offenbar geworden sei. Zu der Annahme, dafs hier die Zeugung im uneigentlichen Sinne zu nehmen sei, ist man weder berechtigt noch genöthigt.

3) Dafs in unserem Verse nicht blofs von einem innigen Liebesverhältnisse die Rede sei, beweiset auch die feierliche Erklärung des Sohnes, dafs Jehova zu ihm die Worte : »mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt« gesprochen habe. Dafs der Sohn etwas Wichtigeres und Bedeutungsvolleres bezeichnen will, als die Liebe Gottes zu ihm und das Gnadenverhältnifs, bezeugt die feierliche Ankündigung als ein göttliches Gesetz oder ein göttlicher Beschlufs. Die Liebe liegt schon ausgedrückt in der Einsetzung zum Könige und darin, dafs die Feinde des Gesalbten auch zugleich Feinde Jehova's sind. Wenn nun David in hoher Begeisterung die bedeutungsvollen Worte des Gesalbten : »mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt«, vernahm : so liegt am Tage, dafs dieselben von tiefer Bedeutung sind. Dafs das *Zeugen* nicht von einem Einsetzen in ein Sohnesverhältnifs und von einer Aufnahme in die innigste Liebesgemeinschaft zu erklären und uneigentlich zu fassen ist, geht auch daraus hervor, dafs die Aufnahme in jenes Verhältnifs in keiner Stelle der heil. Schrift als eine Zeugung bezeichnet wird. Dafs יָלַד im eigentlichen Sinne zu fassen und hier nur in Beziehung auf den Ursprung und die Abstammung zu erklären sei, dafür spricht dann ferner der Umstand, dafs der Gesalbte

als Sohn Jehova's bezeichnet wird. Will man auch mit Hengstenb. (Christol. I, 101) das יָלַד in der declarativen Bedeutung nehmen, weil in der heil. Schrift von einer Sache oder Person nicht selten gesagt wird : sie *werde*, wenn sie als dasjenige, was sie ist, erkannt wird, vgl. Röm. 1, 4 : so kann doch dasselbe nichts anderes bedeuten, als : für gezeugt erklären. »Ich habe dich gezeugt« ist dann gleich : »ich habe dich für von mir erzeugt erklärt«. Man mufs hierbei doch bei der eigentlichen Bedeutung des Sohnes stehen bleiben und das יָלַד in Beziehung auf den Ursprung und nicht in Bezug auf die moralische Bedeutung der Unterordnung und Stellvertretung fassen; es kann demnach nur von einem Sohne im eigentlichen Sinne die Rede sein (9). Spricht hier der König von seiner göttlichen Zeugung und Einsetzung, die von Ewigkeit her geschehen ist, so kann dieselbe auch keine Zeit zu nichte machen und es ist daher die Empörung gegen denselben vergeblich. Es sprechen also für die eigentliche Sohnschaft die feierliche Erklärung des Königs, der Ausdruck *zeugen*, ferner der Zweck und der Umstand, dafs der Messias auch an zahlreichen anderen Stellen als ein Wesen bezeichnet wird, welchem göttliche Namen und Macht beigelegt werden. So wird er Ps. 45, 7. 8 אֱלֹהִים *Gott*, Jes. 9, 5 *starker Gott*, *Vater der Ewigkeit*, Jes. 7, 14 *Gott mit uns* und Mich. 5, 1 ein *grofser Herrscher*, der von Ewigkeit her ist, genannt; der Messias mufs demnach in einem ganz anderen Sinne Sohn Gottes sein, als das Volk Israel und die frommen Gottesverehrer.

3) Dafs die Juden zur Zeit Christi das *Sohn* an unserer Stelle im eigentlichen Sinne verstanden, beweisen die Worte des Hohenpriesters, der Matth. 26, 63 mit Beziehung auf dieselbe zu Jesu spricht : »Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dafs du uns sagest, ob du der Christus,

(9) S. Weifsen's Meletema theologicum.

der Sohn Gottes bist« (ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;). Die Bezeichnung *Χριστός* ist offenbar aus V. 2 oder V. 6 unseres Psalmes entlehnt, wie die Benennung *Sohn* aus V. 7. Mufs, wie wir gezeigt haben, *Sohn* im eigentlichen Sinne genommen werden, und ist hier von der Zeugung aus dem Vater die Rede: so kann, da in Gott keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart, Hebr. 13, 8, und die Zeugung des Sohnes daher eine anfang- und endlose ist, das הַיּוֹם *heute* (eig. *an diesem Tage*) auch nur von einem ewigen Heute erklärt werden (10). »In aeternitate«, schreibt Augustinus »nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia, quidquid aeternum est, semper est.« Ob David den Ausspruch Jehova's, wodurch er den

(10) Dafs יָלַד hier die eigentliche Bedeutung habe, nimmt auch Hofm. a. a. O., S. 160, an; er versteht aber unter *Zeugung* die *Salbung* Davids zum Könige, wodurch demselben der Geist Jehova's, der ihn zum königlichen Verhalten trieb und befähigte (1 Sam. 16, 13), mitgetheilt worden sei; auch sei יָלַד 5 Mos. 32, 18; Jer. 2, 27 in eigentlicher Bedeutung zu nehmen. Allein von einer blofsen Mittheilung des göttlichen Geistes wird יָלַד im A. T. nicht gebraucht. Die Bedeutung *zeugen* hat neulich Hupfeld in Zweifel gezogen, und dafür *gebären* angenommen, indem es aufser dem Jehovisten in der Genesis (4, 18; 10, 8 ff.) nur in wenigen und unsicheren Stellen (?) vorkomme, sonst aber *gebären* bezeichne, wie Jer. 2, 27; Job 38, 29; 5 Mos. 32, 18, und Gott auch als Mutter gedacht worden sei. Allein aus dem Umstande, dafs יָלַד oft *gebären* bezeichnet (1 Mos. 4, 1. 22; 16, 1. 15), folgt nicht, dafs die Bedeutung *zeugen* in den nachmosaischen Büchern unsicher sei. Dafs יָלַד hier *zeugen* bezeichnet, geht schon daraus hervor, dafs der Messias *Sohn* Gottes genannt wird, dasselbe auch Spr. 17, 21; 23, 22. 24; Jer. 2, 27 diese Bedeutung hat, wie 1 Mos. 4, 18; 10, 8. 13. 15. 24. 26; 22, 23; 25, 31, und יֹלְדִים Zach. 13, 3 *Eltern*, οἱ τεκόντες, wie im Arab. اَلْوَالِدُونَ und وَلَدَ syr. ܝܠܶܕ auch *zeugen* bezeichnet; auch pario wird von *zeugen* und *gebären* gebraucht, daher parentes, *Eltern*.

Messias als einen von ihm gezeugten Sohn erklärt, in dem angegebenen Sinne verstanden habe, darauf läfst sich keine sichere Antwort geben. Dafs übrigens auch andere von Gott erleuchtete Männer den Messias als ein göttliches und ewiges Wesen erkannt, oder doch als ein solches bezeichnet haben, darüber lassen die angeführten Stellen keinen Zweifel; denn wenn der Messias Jes. 9, 5 אֲבִי־עַד *Vater der Ewigkeit* und אֵל גִּבּוֹר *starker Gott* genannt wird, so wird er dadurch offenbar als der *Ewige* bezeichnet, wie von Micha 5, 1 durch die Worte : מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם *Dessen Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.* Und Sprüchw. 8, 23 sagt die persönliche Weisheit von sich : מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ *Von Ewigkeit bin ich gesalbt, von Anbeginn, vor Beginn der Erde.* Wenn es nun auch nach dem Gesagten nicht zweifelhaft ist, dafs schon im A. T. von einigen von Gott erleuchteten Männern die göttliche Natur des Messias erkannt, oder doch wenigstens geahnt worden ist : so ist doch auch gewifs, dafs diese Lehre erst im N. T. ihre völlige Klarheit und Bestimmtheit erhält. So wird Christus ein vorweltliches ewiges Dasein zugeschrieben Joh. 1, 1. 2. 18. 27; 5, 37; 17, 5. 24; 1 Timoth. 6, 16; vgl. Joh. 6, 63; Luc. 1, 32. 35; 10, 18; 2 Cor. 8, 9; Coloss. 1, 15; Hebr. 13, 8; Off. 1, 17. 18 (11). Für die ewige Zeugung des Sohnes erklären sich auch Athanasius, Augustin., Cassiodor. und viele andere, welche Cr. Blank a. u. St. angeführt hat. Dafs hier von einer ewigen Zeugung die Rede sei, erkennt er an, wenn er a. a. O., S. 10, schreibt : »Er (der Sohn) spricht von seiner göttlichen Zeugung und Einsetzung, die von Ewigkeit her geschehen ist, und welche daher keine Zeit wieder zu nichte machen kann. In dieser königlichen Majestät ist er aber erst offenbar worden, nachdem die

(11) Vgl. unsere Abhandl. : de divina Messiae natura in der Exegesis critica in Jes. 52, 1 — 53, 12. Monasterii 1836.

Zeit des Gehorsams auf Erden vorüber war, und »kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes seit der Zeit er auferstanden ist von den Todten« (Röm. 1, 4), und darum, weil erst damals seine Sohnschaft vor aller Welt offenbar worden, zieht Paulus (Apstg. 13, 33) diese Schriftstelle auf die Zeit der Auferstehung Jesu (12).« Andere, wie Justin. (im Dial. mit dem Juden Tripho), Methodius (orat. 8 de Virg.) sind der Meinung, dafs hier von der Taufe des Heilandes, während welcher der Vater vor dem ganzen Volke ihn als seinen Sohn erklärte (Matth. 3, 17), die Rede sei. Beide Stellen stimmen zwar darin überein, dafs hier der von Jehova eingesetzte König von ihm als sein Sohn, wie Jesu Matth. 3, 17 durch eine Stimme vom Himmel als Sohn des Vaters erklärt wird, allein sie unterscheiden sich doch darin, dafs in der Psalmstelle von einer *ewigen Zeugung* die Rede ist, deren die Stimme vom Himmel nicht Erwähnung thut. Uebrigens liegt in dem Ausspruche bei Matthäus, wenn »Sohn« im eigentlichen Sinne genommen wird, zugleich auch die Zeugung mit angedeutet. Wieder andere Ausleger, wie Hilarius (in Matth.), Ambrosius (lib. 3 de sacram.), Chrysostomus, Theodoret, Antioch. Fulgentius u. A. nehmen an, dafs wegen der Stelle Apstg. 13, 33 die Psalmstelle von der Auferstehung, welche gewissermafsen ein neuer Geburtstag sei, erklärt werden müsse. Da aber Paulus

(12) Dafs in unserem Verse von der ewigen Zeugung des Sohnes die Rede sei, nehmen nach dem Vorgange vieler Väter nicht blofs die meisten katholischen, sondern auch viele ältere protestantische Ausleger an. Dahin gehören Hunnius, Calv. Jud., p. 18, et Anti-Paraeo 11, p. 48; Calov., z. d. St. u. Syst., T. 2, p. 387, u. T. 3, p. 539; Hülsemann, vindic. script. s. art. 3, §. 11, p. 15; Müller, Judaism., p. 551. 560. 1181; disp. 5, p. 117; Gerhard, exeg. de Pers. Christ., §. 54; Feurborn, Anti-Enjedino, p. 34; Pfeiffer, dub. vex., p. 554 sq. u. A. Von der *ewigen* Zeugung und der *Mensch*werdung zugleich erklären diese Stelle Suarez, Greg. de Valentia, Blasius de Viega, Vasquez und einige Scholastiker, Corinus, Sanctius ad acta, p. 268.

Hebr. 1, 5 unsere Stelle von der ewigen Zeugung erklärt und daraus seinen Vorzug vor den Engeln erweist, so ist es kaum zweifelhaft, dafs derselbe Apstg. 13, 33 sagen will, dafs durch die Auferstehung Jesu von den Todten derselbe als ein Sohn Gottes sich erwiesen habe. Wegen des *heute* nehmen Cyprian (lib. 2 cont. Jud., c. 8), Ambrosius (lib. 5, c. 1 de fide), Chrysostomus (homil. de fide in Christ.), Theodoret (zu u. St.) und viele Andere an, dafs David von der zeitlichen Geburt des Erlösers rede. Dafür scheint allerdings das *heute*, welches die gegenwärtige Zeit bezeichnet, zu sprechen; allein wenn man erwägt, dafs in dem Psalm nicht von der Incarnation, sondern vom Messias als König die Rede ist, und dafs das *heute* auch ein ewiges (13) sein kann, und in der Psalmstelle Gott selbst die Worte zu seinem von ihm eingesetzten Könige gesprochen hat : so kann dieselbe schwerlich von der zeitlichen Geburt handeln. Dafs aber hier von Davids Salbung zum Könige auf Zion nicht die Rede sein könne, und derselbe hier nicht als Typus Christi erscheine, geht aus dem Gesagten und aus dem Umstande, dafs David nicht auf Zion zum Könige gesalbt wurde, zur Genüge hervor. Es ist daher durchaus unzulässig, wenn Gesenius u. dem Wort יָלַד den Vers erklärt : »du bist König, heute habe ich dich dazu ernannt«, oder nach Kuinöl »dafür erklärt«.

Ueber die auch Jer. 2, 27; 15, 10; 4 Mos. 11, 12 vorkommende Form יְלִדְתִּךָ für יְלַדְתִּיךָ ist noch zu bemer-

(13) Die Darstellung der Ewigkeit als Gegenwart findet sich auch bei Philo in der Schrift de profugis, edit. Pfeiffer, Erlang. 1788, Tom. IV, p. 248, edit. Francof., p. 458 : *Σήμερον ἐστὶν ὁ ἀπέραντος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών. Μηνῶν γὰρ καὶ ἐνιαυτῶν καὶ συνόλως χρόνων περίοδοι, δόγματα ἀνθρώπων εἰσὶν ἀριθμὸν ἐκτετιμηκότων· τὸ δ' ἀψευδὲς, ὄνομα αἰῶνος, ἡ σήμερον.* »*Heute* bedeutet die unermefsliche und unergründliche Ewigkeit; denn Monate, Jahre und überhaupt Zeitmafse sind Erfindungen der Menschen, welche die Zeit nach Zahlen messen. Der wahre Name der Ewigkeit ist *σήμερον*, *heute*«.

ken, dafs wegen Fortrückung des Tones *a* in *i* sich verkürzt hat, wie שְׁאִלְתִּיו 1 Sam. 1, 20; שְׁאִלְתִּיהוּ Richt. 13, 6; יְרִשְׁתֶּם für יְרַשְׁתֶּם. Vgl. 4 Mos. 11, 12; 5 Mos. 4, 1; 8, 1; 19, 1; 26, 1; Ps. 69, 36 u. a. Nach Ewald soll dieser Gebrauch in dem Einflufs des Anlautes יְ = i seinen Grund haben. Allein dieser Grund gilt doch nicht bei שְׁאִלְתִּיו בְּתוֹ, ausf. Lehrb. 5. Ausg., Leipz. 1844, S. 59, §. 34. – Die Worte : *mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt*, hat der chaldäische Paraphrast wiedergegeben : חֲבִיב כִּבַר לְאַבָּא לִי אַנְתְּ זַכָּאָה כְּאִלּוּ יוֹמָא דֵין בְּרֵיתָךְ׃ *Geliebter, wie ein Sohn dem Vater, bist du mir der Reine, als wenn an jenem Tage ich dich erschaffen hätte.*

Vers 8.

In diesem Verse, in dem, wie in dem folgenden, die weiteren Worte, welche Jehova zu dem von ihm eingesetzten Könige und Sohne gesprochen, sich finden, werden die Heidenvölker als sein Eigenthum und die ganze Erde als sein Besitzthum mit den Worten :

שְׁאַל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גוֹיִם נַחֲלָתֶךָ וַאֲחֻזָּתְךָ אַפְסֵי־אָרֶץ׃

»Fordere von mir, so will ich Dir geben die Heiden zu Deinem Erbe und zu Deinem Besitzthum die Enden der Erde,« bezeichnet.

Jehova erklärt in denselben, dafs er seinem Sohne, der auf Zion zum Könige eingesetzt, auf sein Verlangen nicht blofs Israel, sondern selbst alle übrigen Völker der Erde, ja die ganze Erde seiner Macht und Herrschaft übergeben wolle. Dafs hier von einem Verlangen des göttlichen Messias-Königs die Rede ist, darf nicht auffallen, da sich dieses aus dem Verhältnifs des Sohnes zum Vater erklärt, und der Messias als Gottmensch auch dem N. T. zufolge das Erlösungswerk nach dem Willen und im Auftrage des Vaters übernommen hat und demselben bereitwilligen Gehorsam übt. Joh. 5, 19. 20; 8, 28 bekennt er, dafs er ohne den Vater nichts thun könne und dafs dieser ihm Alles zeige. Joh. 4, 34 sagt Jesus : »Meine Speise ist,

dafs ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, und sein Werk in Ausführung bringe«; das. 5, 30 : »Ich kann nichts von mir selber thun, und mein Urtheil ist gerecht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat«; das. 6, 38 : »Ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat«; 17, 4 : »Ich habe auf Erden dich (Vater) verherrlicht; ich habe das Geschäft vollendet, was du mir aufgetragen, zu vollziehen.« Nach Matth. 26, 39 betet Jesus : »Mein Vater! wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie Du.« Nach Matth. 11, 27 ist ihm Alles von seinem Vater übergeben und nach 28, 18 hat er alle Gewalt im Himmel und auf Erden vom Vater erhalten und soll *allen Völkern* das Evangelium verkündigt werden. Vgl. Joh. 10, 29; 17, 2. 6. 24; 1 Cor. 15, 26. 27; Phil. 2, 8 u. a. St. Es ist demnach die obige Psalmstelle ganz übereinstimmend mit dem N. T. In diesem »fordere von mir« liegt aber zugleich die *Bereitwilligkeit* Gottes ausgesprochen, seinem Sohne die Herrschaft über alle Völker der Erde zu geben; der Sohn Jehova's soll nicht König in Israel, sondern auch über alle Heiden sein. Hierin liegt etwas Neues, eine neue Entwicklung des theokratischen Königthums.

Unter גּוֹיִם sind, wie schon oben gezeigt worden ist, Heidenvölker zu verstehen. Es soll sich somit die Wirksamkeit und Herrschaft des Messias-Königs nicht auf das Volk Israel beschränken, sondern alle Völker der Erde umfassen, wie schon 1 Mos. 9, 26. 27; 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10 verheifsen wird. Dafs der Messias den Heidenvölkern der Erde Licht und Heil bringen soll, wird auch deutlich Jes. 42, 6; 49, 6; 52, 15; 66, 19 verheifsen. Vgl. Jes. 2, 2—4; 9, 1. 2; 66, 19; Dan. 7, 13. 14; Jos. 10, 16. — Ist der Messias-König, den Jehova als seinen Sohn bezeichnet, der rechtmäfsige Herr und Herrscher aller Völker der Erde, wie Jehova vorzugsweise

der Herr und König des Volkes Israel ist, 5 Mos. 4, 20; 9, 26. 29; Ps. 28, 9, so werden die Heidenvölker wie sonst Canaan ganz passend als ein נַחֲלָה *Erbe* und אֲחֻזָּה *Eigenthum* desselben bezeichnet. In diesem Sinne wird der Messias mit Bezug auf unsere Stelle auch Luc. 20, 14; Hebr. 1, 2; Röm. 4, 13; Gal. 4, 1 ff. als Erbe und Erbherr bezeichnet.

Die Worte : »und zu deinem Besitzthum die Enden der Erde« sind synonym-parallel zu dem vorigen Versgliede. Dafs der Ausdruck : »die Enden der Erde« die ganze bewohnte Erde bezeichnet, haben wir bereits oben erwiesen. Vgl. Ps. 22, 28; 59, 14; 65, 6; 72, 8; Jes. 66, 19; 1 Kön. 2, 10; Zach. 9, 10; Ezech. 17, 22. 23; Dan. 2, 35. 44. 45; 7, 13. 14. Ist es nun aufser Zweifel, dafs hier der Messias-König als Herr und Beherrscher aller Völker der Erde bezeichnet wird : so ist offenbar, dafs derselbe weder David, Salomo oder ein anderer irdischer israelitischer König sein kann; alle diese können schon deswegen nicht als der in unserem Psalm geschilderte angenommen werden, weil in zahlreichen Stellen des A. T. (vgl. 2 Mos. 23, 31; Ps. 80, 12 u. a.) die Grenzen des von Israel bewohnten Landes angegeben werden und in keiner Stelle einem irdischen Könige Israel eine Herrschaft über die Grenzen des schon von Moses bezeichneten Landes hinaus verheifsen wird; nur der Messias-König wird als Beherrscher der ganzen Erde verkündigt (14). Hier mit de Wette eine Hyperbel im Ausdrucke anzunehmen, ist daher nicht blofs willkürlich, sondern widerstreitet auch offenbar anderen deutlichen Aus-

(14) Man darf daher mit Hofm. a. a. O., S. 160 diese Worte nicht so fassen : „Was David, vom Geiste Jehova's regiert, als Vermittler der Macht zwischen Jehova und seinem Volke begehrt, das wird und kann ihm nicht verweigert werden. Wie viele Völker er im Besitze, wie entlegene Lande er so zum Eigenthume haben will, die wird ihm Jehova unterwerfen." Dafs der Vers mehr sage, als dies, darüber läfst das oben Gesagte keinen Zweifel.

sprüchen. Es ist daher ebenso auch durchaus unzulässig, mit Schulze a. a. O., S. 49 zu behaupten, dafs die im Psalm vorkommenden Prädicate für David nicht zu hoch seien.

Mit jenen Verheifsungen übereinstimmend und sie bestätigend wird im N. T. das Reich Christi als ein alle Völker umfassendes und über die ganze Erde sich erstreckendes bezeichnet. Nach Matth. 28, 18. 19 sollen die Sendboten Christi zu allen Völkern gehen und sie lehren, und nach Marc. 16, 15 sollen sie in alle Welt gehen und aller Creatur das Evangelium verkünden. Nach Matth. 24, 14 mufs das Evangelium vom Reiche Christi in der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnifs verkündigt werden, bevor das Ende kommt. Vgl. Röm. 16, 26. Nach Apgsch. 1, 8 sollen die Jünger des Heilandes für ihn zeugen in Jerusalem, und in Judäa und Samaria und bis an die äufsersten Grenzen der Erde. Das Gleichnifs vom Baume des Senfkörnleins, auf dessen Zweigen die Vögel der Luft nisten, bezeichnet ebenfalls das Reich Christi als ein Weltreich. Matth. 13, 31. 32; vgl. 8, 11; Luc. 13, 29; Matth. 24, 31 (15). Dafs das Reich des Messias auch ein ewiges, bis zum Weltende dauerndes sein werde, erhellet nicht blofs daraus, dafs die Heiden sein Erbe und die Grenzen der Erde sein Besitzthum sein sollen, sondern es wird dieses auch ausdrücklich verkündigt Ps. 110, 4, wo sein Priesterthum ein ewiges genannt wird; Dan. 7, 13. 14; Luc. 1, 33; Matth. 16. 18; Joh. 10, 11—15. 27—29.

נָתַן hat hier den doppelten Accusativ und bezeichnet eig. *geben, machen als* oder *zum* Besitz, s. v. a. *dir zum Besitz geben.*

(15) Dafs der Psalmist nicht von der Herrschaft der jüdischen Könige, sondern von dem Reiche Christi, welches die ganze Erde umfassen soll, rede, erkennt auch Theodoret an, indem er bemerkt, dafs nur dem von David dem Fleische nach abstammenden Messias ein solches verheifsen werde.

Vers 9.

In den Worten:

תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל כִּכְלִי יוֹצֵר תְּנַפְּצֵם׃

»*Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Scepter, — Wie Töpfergefäſs sie zertrümmern*,« worin die Folge der Herrschaft oder des Besitzes angegeben wird, erscheint der Messias-König als ein gewaltiger, strenger Herrscher, der mit leichter Mühe die Widerspenstigen, die seine Herrschaft nicht anerkennen wollen und sich gegen dieselbe empören, züchtigen und vernichten werde. Der Messias soll über alle, welche sich ihm als ihren rechtmäſsigen König nicht unterwerfen wollen und sich gegen ihn empören, eine schwere Strafe verhängen und alle ihre feindlichen Bestrebungen und Anstrengungen zu nichte machen. Als Sohn Gottes und als ein von ihm eingesetzter König hat er das Recht und die Macht, Strafgerechtigkeit gegen die Empörer und Ungehorsamen zu üben und die Schuldigen gänzlich zu vernichten. Der Alex., dem der Syr. (ܬܪܥܐ), die Vulg., Hier., der äthiop. Uebers. folgen, hat nicht תְּרֹעֵם, wie der Chald. (תְּתַבְּרִנּוּן), in Futur Kal von רָעַע *zerbrechen, zerschmettern*, wie Jer. 15, 12; Job 34, 24, sondern תְּרֵעֵם von רָעָה *weiden*, *leiten*, *regieren* gelesen, weil er תרעם *ποιμανεῖς*, *reges* übersetzt. רָעָה *weiden*, wird öfters tropisch von den Fürsten, die das Volk *leiten*, *führen*, *regieren* gebraucht. Vgl. 2 Sam. 5, 2; 7, 7; Jer. 23, 2 ff.; Ps. 78, 71, woher Cyrus Jes. 44, 28 und Ps. 23, 1 Jehova *Hirten* genannt werden, wie bei Homer *ποιμανες λαων*. Daſs aber die Lesart des hebräischen Textes die richtige ist, beweisen das zweite Versglied und der Ausdruck: *eiserner Scepter*, indem zu dem *Zertrümmern* und *Scepter von Eisen* nur das *Zerschmettern* paſst. שֵׁבֶט *Scepter* ist Bild der *Herrschaft* und *Herrschermacht*, wie 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Ps. 45, 7, und *Eisen* Bild der *Gewalt* und *Strenge*. *Eiserner Scepter* oder *Stab* bezeichnet demnach die unwiderstehliche vernichtende Gewalt und Strenge, womit die Strafe geübt

wird. *Scepter* oder vielmehr hier *Stab* ist offenbar zugleich Werkzeug der *Züchtigung*, *Strafe*, wie Ps. 80, 33; 4 Mos. 24, 7; Jes. 10, 5; 28, 18 f.; 30, 31. Wenn die Bedeutung *Stab* auch hier passend ist, so scheint uns doch die Uebersetzung von J. D. Michaelis (suppl.), Ruperti und Rosenm. : *eiserne Keule* unangemessen. Dafs diese Ausdrucksweise von einem seine Feinde mit Waffengewalt besiegenden und bestrafenden Könige entlehnt und bildlich zu fassen ist, bedarf noch kaum der Bemerkung. Nach Jes. 11, 4 ist es der Stab des Mundes und der Hauch der Lippen, womit der Messias straft. In Betreff der widerspenstigen und ungläubigen Juden, die den Messias nicht als ihren König und Herrn anerkennen wollten und das Blut Christi auf sich und ihre Kinder herabriefen, Matth. 27, 25, ging dieser Ausspruch bei der Zerstörung Jerusalems in Erfüllung. Vgl. Matth. 8, 12; 11, 20–24; Luc. 19, 41–44; Joh. 3, 18.

Das zweite Versglied giebt die Verheifsung, dafs der Messias-König seine Feinde und Gegner mit leichter Mühe besiegen und sie gänzlich vernichten werde. Wie man mit leichter Mühe ein Töpfergefäfs mit einem eisernen Stabe zertrümmert und zu Scherben macht : so soll auch der Messias seine Feinde ohne Mühe gänzlich besiegen und ihre Macht vernichten. Da der Messias es hier mit den frechen Empörern zu thun hat, so ist offenbar von seiner Strafgerechtigkeit, welche die *eine* Seite der ihm von Gott ertheilten Vollmacht hervorhebt, die Rede. Dabei kann ganz gut bestehen, dafs das Reich des Messias ein Reich des Friedens ist für die, welche dessen wahre Mitglieder sind. Es ist daher unzulässig, dafs de Wette aus dieser Stelle einen Beweis gegen die Beziehung auf Christum entnimmt. Wenn auch der Messias für die Seinen reich an Gnaden ist, wie an vernichtender Gewalt gegen seine Feinde, wie aus V. 11 und 12 erhellt : so darf doch auch mit Umbreit unser Vers nicht auf die Gnade gedeutet werden. Unter gleichen Umständen, wie Hengstenb. richtig bemerkt, wird auch im N. T. Christi Strafgerechtigkeit hervor-

gehoben. So wird namentlich in der Apocalypse 2, 27; 12, 15; 19, 15 auf unseren Ps. hingewiesen, von Christi strafender Gerechtigkeit erklärt und dieselbe mit den Worten unseres Verses beschrieben. Was von dem Herrn gilt, das gilt auch von seinem Gesalbten. Der Ausdruck : »wie ein Töpfergefäfs« ist hier, nach Hupfeld's richtiger Bemerkung, nicht blofs Bild der *leichten*, sondern auch der *gänzlichen* und *unwiderbringlichen* Zerstörung, wie aus Jer. 19, 11; Jes. 30, 14 erhellt. Wenn Theodoret unter eisernem Scepter die römische Herrschaft und unter denjenigen, welche das Scepter oder der Stab zertrümmern soll, die gottlosen und ungläubigen Juden versteht : so fafst er offenbar den Vers in zu beschränktem Sinne auf. Dieses hat auch derselbe selbst gefühlt, indem er hinzufügt, dafs dieser Vers, wenn von den Heiden die Rede sei, von der Wiedergeburt durch die Taufe und das Feuer des heil. Geistes erklärt werden müsse.

Vers 10.

וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ׃

»Und nun handelt weise ihr Könige, — Lafst euch warnen ihr Richter der Erde.«

Mit diesem Verse, womit der Schlufs beginnt, fängt die Nutzanwendung, die Ermahnung an die Empörer (V. 2) an, das Gesagte zu Herzen zu nehmen und sich dem von Jehova eingesetzten mächtigen Könige zu unterwerfen. Da im Vorigen auf die strafende Allmacht des Messias hingewiesen wird, so werden durch diese Ermahnung die Empörer dringend aufgefordert durch willige Unterwerfung und Gehorsam, d. i. durch willige Annahme seiner heilbringenden Lehre und Vorschriften, der strafenden Gerechtigkeit des Messias zu entgehen und seiner Gnade und Barmherzigkeit sich dadurch würdig zu machen (16). Wenn der Psalmist

(16) Theodoret bemerkt daher richtig zu V. 9 und 10 : Οὕτω

hier nur der Könige und Erdenrichter Erwähnung thut, so geschieht dieses ohne Zweifel, weil diese die Führer und Lenker der Völker sind, diese aber dem Beispiele jener zu folgen pflegen. Es geht demnach diese Ermahnung auch zugleich auf die übrigen Empörer. Da die Empörung gegen den Messias den Empörern Strafe und Verderben bringt, hingegen die Unterwerfung und der willige Gehorsam Verzeihung, Gnade und Heil : so bezeichnet es der Psalmist in seiner Ermahnung als vernünftig und weise, die Empörung aufzugeben und den Messias als ihren rechtmäfsigen König anzuerkennen.

וְעַתָּה *und nun, iam, igitur*, steht bisweilen, wenn aus früheren Umständen etwas hergeleitet wird, und bezeichnet dann s. v. a. : *da es nun so ist, quum res ita se habet*, d. i. unter diesen Umständen, *darum*, wie 1 Mos. 11, 6; 20, 7; 27, 8; 45, 8; 1 Sam. 27, 1. Als Formel der Anwendung kommt וְעַתָּה auch Sprüchw. 5, 7. 8. 32 vor. — Die Bedeutung *klug, vernünftig, weise* und *verständig sein* und *handeln*, hat שָׂכַל in Hiphil auch Ps. 94, 8; Jer. 20, 11. 23; Dan. 1, 4. — הַשְׂכִּילוּ *seid weise, klug* ist demnach so viel als : kommt zur Besinnung, Einsicht, Vernunft, d. i. lafst von eurem thörichten und vergeblichen Beginnen ab. Ps. 94, 8 ist diese Ermahnung an die Thoren gerichtet. Da die Könige auch zugleich das Richteramt führten (1 Kön. 3, 9. 11. 16—28), so sind die Richter hier offenbar keine andere, als die Könige. Das Zeitwort יָסַר, welches in Piel *züchtigen, zurechtweisen, ermahnen* heifst, bezeichnet in Niphal *ermahnt, gewarnt werden, sich warnen lassen*. Vgl. Jer. 6, 8;

ταῦτα προαγορεύσας ὁ μακάριος Δαβὶδ, παραινεῖ λοιπὸν καὶ βασιλεῦσι καὶ ὑπηκόοις προσδραμεῖν τῷ σωτῆρι, καὶ τοὺς σωτηρίους ἀσπάσασθαι νόμους, καὶ τῇ δι' ἐκείνων παιδείᾳ καὶ διδασκαλίᾳ τὴν ὠφέλειαν καρπώσασθαι. φησὶ γάρ. Καὶ νῦν βασιλεῖς σύνετε· παιδεύθητε πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν. Πάντων γὰρ ἡμῶν βασιλεὺς, ὁ πάλαι δόξας μόνων Ἰουδαίων κρατεῖν.

Sprüchw. 29, 19. Der Chald. giebt הִוָּסְרוּ gut wieder durch קַבִּילוּ מַרְדוּתָא *accipite correctionem.* Das »lafst euch warnen« ist s. v. a. lafst euch zurechtweisen und nehmet Ermahnung und Zucht an, wie 3 Mos. 26, 23; Jer. 6, 8; 31, 18; Spr. 1, 3; 29, 19; Jer. 2, 30; 5, 3; 7, 28 und öfters. Da alle Völker der Erde dem Messias gehorchen sollen, wie schon 1 Mos. 49, 10 verheifsen wird, so können שֹׁפְטֵי אָרֶץ nicht die Könige und Fürsten Palästina's, sondern müssen alle Könige der Erde bezeichnen. אֶרֶץ ist demnach nicht auf Canaan zu beschränken.

Vers 11.

עִבְדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה׃

»Dient Jehova mit Furcht und jubelt mit Zittern.«

Durch diese Worte werden die Empörer und namentlich die Könige dringend ermahnt, Jehova, dem einen wahren und unveränderlichen Gott, der in seiner Allmacht seine Feinde bestrafen und sie völlig vernichten kann, zu dienen, d. i. ihn treu zu verehren und seine Befehle und Vorschriften willig zu befolgen. Da Jehova der Allmächtige ist, dessen Willen Niemand widerstehen kann, so soll dieser Dienst in Ehrfurcht und willigem Gehorsam geschehen. Die Furcht vor Jehova ist hier wie Ps. 5, 8; Sprüchw. 1, 7 die Gott wohlgefällige Ehrfurcht und die ehrfurchtsvolle Gesinnung gegen ihn, den gerechten Richter, der seine Feinde mit schwerer Strafe heimsucht. Dafs dieser religiöse Dienst nicht mit knechtischer Furcht, sondern mit freudigem Herzen geschehen solle, bezeichnet das zweite Versglied mit den Worten: *»und jubelt mit Zittern.«* Den schwachen und sündhaften Menschen wird nicht selten bei dem Gedanken an Gott, den Allmächtigen, Gerechten und Heiligen, eine heilsame Furcht und Zittern ankommen; der Gedanke an die erhabene Macht und Majestät Gottes erfüllt den Menschen, der sich seiner Sünden und Strafbarkeit bewufst ist, mit einer heiligen Scheu und erschüttert ihn. Dieses innere Ergriffensein soll aber mit Frohlocken und Freude

verbunden sein. Vgl. Ps. 66, 1—6; Job 37, 22; Matth. 10, 28; Philip. 2, 12; 4, 4, wonach der Mensch mit Furcht und Zittern sein Heil wirken soll. Der Grund, warum der Psalmist hier von einer Furcht und einem Zittern spricht, liegt hauptsächlich darin, dafs die Ermahnung an die Empörer gerichtet ist, welche Jehova und seinem Gesalbten nicht den schuldigen Gehorsam leisten wollen und sich dadurch der Strafe würdig machen. Das *Dienen* steht hier offenbar im Gegensatze gegen den V. 3 ausgesprochenen Entschlufs der Empörung. In der Ermahnung, Jehova zu dienen, liegt implicite, wie Hengstenb. richtig bemerkt, auch die, sich seinem Sohne und Gesalbten zu unterwerfen. Wenn Hupfeld das : »dienet Jehova« zunächst im politischen Sinne, für »unterwerft euch, seid unterthan« nimmt und dafür Ps. 72, 11 anführt, so scheint uns diese Auffassung zu beschränkt, weil das »dem Jehova dienen« zugleich eine *innere* Verehrung und Anbetung einschliefst und Gott eine blofs äufsere Verehrung mifsfällig ist. Unzulässig ist aber auch, wenn Hitzig Ps. II, 221 aus diesem Verse einen Grund für die Abfassung des Psalmes im makkabäischen Zeitalter entnimmt und dieselbe der Zeit der makkabäischen Fürsten (Alex. Jannäus, der Pella zur mosaischen Religion zu zwingen suchte, Joseph. Archäol. XIII, 9, 1; 11, 3; 15, 4) setzt. Es haben zwar auch die hasmonäischen Fürsten, Joh. Hyrkanus die Idumäer und Aristobulus die Ituräer, die mosaische Religion anzunehmen und sich beschneiden zu lassen zu zwingen gesucht; allein einer so späten Abfassung stehen mehrere wichtige innere und äufsere Gründe entgegen. Auch sieht man leicht ein, dafs eine Ermahnung und eigentlicher Zwang ganz verschieden sind.

Die Worte : גִּילוּ בִּרְעָדָה, welche der Alex. : *ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ* und die Vulg. : gaudeatis cum tremore, Hier. : exultate in tremore wiedergeben uud mehrere Ausleger in dem Sinne : freuet euch, dafs euch ein so herrlicher gnadenreicher König geworden, aber bei dieser

Freude gedenket immer der schweren Strafe, welche euch treffen wird, wenn ihr euch seiner wohlthätigen Herrschaft entziehen wollt, fassen, — sollen nach Stier und Hengstenb. nicht diesen Sinn haben können, weil er nicht in den Parallelismus und in den ganzen Zusammenhang passe, indem die Könige noch nicht dahin gekommen seien, dafs ihnen, wenn auch mit dem Beisatze: »in Zittern«, ein »freuet euch« zugerufen werden könne; noch weniger zulässig, meint Hengstenb., sei die von de Wette, Stier, Gesenius u. A. gebilligte Erklärung: *bebet in Zittern* oder *fürchtet mit Zittern*, da das Zeitwort גִּיל, welches in den Psalmen öfters vorkommt, stets *frohlocken*, *jubeln*, *sich sehr freuen* bedeute. Auch in der Stelle Hos. 10, 5, welche Gesenius (in s. Lexicon) für die Bedeutung *erbeben*, *fürchten* anführt, habe dasselbe die Bezeichnung: *frohlocken*, *jubeln*, indem die Worte עָלָיו יָגִילוּ, vor welchen das Relativ zu ergänzen sei, *welche darüber jubeln* zu übersetzen seien. Hierzu komme, dafs das *beben* nicht zu dem *dienet* und *huldigt* passe, indem גִּילוּ eine Bezeugung der Unterwürfigkeit bezeichnen müsse und dies geschehe, wenn das: *jubelt* auf die Acclamationen, womit die Unterthanen ihre Unterwürfigkeit bezeugen, bezogen werde. Vgl. 4 Mos. 23, 21, wo von dem *Königsjubel* die Rede ist; es seien daher diese Worte zunächst nur von einer äufseren Unterwerfung zur Abwendung der drohenden Gefahr zu erklären, indem auf den reichen Segen, welchen die innerliche Unterwerfung und Huldigung zur Folge habe, erst zu Ende hingedeutet werde. Wenn wir auch mit Hengstenb. darin einverstanden sind, dafs גִּיל *jubeln*, *frohlocken* bezeichnet, so halten wir es doch für unzulässig, das *Jubeln* blofs auf eine *äufsere* Unterwerfung und Acclamation zu beziehen; ein Jubeln und Frohlocken hat doch zunächst seinen Grund in einer innerlichen Freude und hier in einer inneren Unterwerfung und Huldigung, womit bei den Gedanken an die frühere Empörung eine innere Ergriffenheit und heilsame Furcht verbunden sein kann. Dafs גִּיל *frohlocken*, *jubeln* bezeichnet,

dafür sprechen die Nomina גִּיל und גִּילָה *Frohlocken, Freude* Ps. 43, 4; 45, 16; 65, 13; Jes. 65, 18. Da das entsprechende Arabische جَالَ *kreisen, sich im Kreise herumdrehen, im Kreise tanzen,* woher جَوَّالٌ circuitor, مَجَالٌ circus, bedeutet, so ist es wohl kaum zweifelhaft, daſs גִּיל eig. *kreisen, sich im Kreise herumdrehen* vor Freude, daher frohlocken bedeutet. Aus diesem Grunde können wir auch Rosenm., Gesenius u. A. nicht beistimmen, welche dem גִּיל an dieser Stelle die Bedeutung *erbeben, fürchten, trepidare* ertheilen. Da der Alex. גִּילוּ *ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ* und der Syr. ܐܣܘܪܘܗܝ *prehendite eum* wiedergegeben haben, so sind Ilgen (Memorabil. VII, p. 163) und Köhler (Repert. Ps. III, p. 9) der Meinung, daſs dieselben גִּילוּ לוֹ wie der Cod. 309 aus dem 14. Jahrh. bei Kennicott gelesen haben; allein גּוּל oder גִּיל wird, was auch Möller richtig bemerkt, nie mit ל construirt. Vielleicht haben jene Uebersetzer das לו in גילו zweimal gelesen. רְעָדָה von רָעַד *erbeben, erschüttert sein, zittern*, wie das Arab. رَعَدَ Conj. IV und VIII, bezeichnet wegen des parallelen יִרְאָה hier das *Ergriffensein* vor Gott, daher *Ehrfurcht* vor demselben. Beide Sätze kommen öfters von frommen Gottesverehrern, dem gläubigen Volke und selbst von der ganzen Schöpfung vor. S. Ps. 47, 2 ff.; 66, 1 ff.; 67, 4 ff.; 68, 33 ff.; 72, 9 ff.; 96, 1 ff.; 7 ff.; 97, 1; 98, 2 ff.; 117, 1; 138, 4 ff. u. a. Mit der tiefen Ehrfurcht ist eine Scheu, Furcht verbunden.

Vers 12.

נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃

»*Küsset den Sohn, damit er nicht zürne und ihr nicht umkommet auf dem Wege; denn bald wird entbrennen sein Zorn. Heil allen, die auf ihn vertrauen* (17).«

(17) Vgl. Willner, de exule Filii, Wittenb. 1704, 2. Aufl., welche Abhandlung sich auch im Thesaur. dissertat. philol. T. I findet.

Bayerische Staatsbibliothek München

Nachdem der Psalmist im Vorhergehenden die Könige dringend ermahnt hat, sich Jehova zu unterwerfen, richtet er jetzt an dieselben die Ermahnung, sich auch dem von ihm eingesetzten Könige (V. 6. 7) zu unterwerfen und ihn als ihren rechtmäfsigen König anzuerkennen, ihm zu huldigen und zu vertrauen, indem dieses ihnen Heil und Segen bringe, wo hingegen die Nichtanerkennung desselben und ihr Ungehorsam und ihre Empörung gegen denselben Strafe und Untergang bringen werde. Dafs dem Messias gehuldigt werden soll, wird auch 1 Mos. 49, 10; Ps. 72, 9—10; Dan. 7, 13. 14 geweissagt. Vgl. Philip. 2, 9—11. Durch die Worte: *Küsset den Sohn*, wird die Unterwürfigkeit und die Verehrung, welche die Könige und Völker dem Messias-König erweisen sollen, bezeichnet, indem von jeher im Orient der Kufs ein Zeichen der Unterwürfigkeit und Verehrung war; ein solcher Kufs wird gewöhnlich nicht auf den Mund, sondern auf das Kleid, oder auf die Hand, oder das Knie, oder den Fufs des Anderen gegeben (18).

Eine deutliche Stelle, welche darthut, dafs auch bei den Israeliten diese Sitte geherrscht hat, findet sich 1 Sam. 10, 1, wo erzählt wird, dafs Samuel nach der Salbung Sauls diesem zum Beweise der Verehrung einen Kufs gegeben habe. Aus 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2 und Job erhellt, dafs das Zuwerfen des Kusses auch ein religiöser Gebrauch war. So ist in der ersten Stelle die Rede von den treuen Jehova-Verehrern, die Baal nicht mit ihrem Munde geküsset, d. i. ihm keine göttliche Verehrung erwiesen haben. Hoseas führt an der bezeichneten Stelle die Götzendiener mit den Worten redend ein: »Wer unter den Menschen opfern will, der küsse die Kälber,« d. i. die Götzenbilder, welche man in Gestalt von Kälbern darstellte. Da

(18) Vgl. Rosenmüller's Altes und Neues Morgenland, Th. 3, Nr. 496, Th. 4, Nr. 786.

Bayerische Staatsbibliothek München

das Küssen eine Unterwerfung und Verehrung bezeichnet, so hat Symmachus den tropischen Ausdruck aufgelöst und *προσκυνήσατε adorate* übersetzt. *Küsset den Sohn* übersetzt auch der Syr., welcher ܢܫܩܘ ܒܪܐ hat und Hier. (lib. I adv. Ruf., c. 5), der die Worte durch adorate filium (ne forte irascatur dominus, hic est, pater) wiedergiebt; abweichend sind mehrere alte und neuere Uebersetzungen; so übersetzt der Alexandriner übereinstimmend mit der Vulgata und dem äthiopischen Uebersetzer : *δράξασθε παιδείας*, apprehendite disciplinam, der Arab. : إِلْزَمُوا اَلْأَدَبَ, der Chald. : קַבִּילוּ אוּלְפָנָא recipite doctrinam, Symm., wie es Hier. in seiner lateinischen Uebersetzung giebt : *προσκυνήσατε καθαρῶς* oder adorate pure, Aquila : *καταφιλήσατε ἐκλέκτως*, Köster: *ergreifet Reinheit*, Ewald: *nehmet Rath an*, Hupfeld : *füget euch ihm.* Allein alle diese Uebersetzungen sind verwerflich und haben hauptsächlich wohl darin ihren Grund, dafs hier בַּר *Sohn* statt בֵּן steht und dem Sohne einen Zorn, wie sonst Gott, zugeschrieben und derselbe dadurch als ein höheres Wesen bezeichnet wird. Allein das בַּר steht poetisch für בֵּן und findet sich auch Sprüchw. 31, 2, wo die Mutter Lemuels spricht : מַה־בְּרִי וּמָה־בַּר־בִּטְנִי וּמֶה בַּר־נְדָרָי : *»Was du sollst, mein Sohn? was, meines Leibes Sohn? was, meiner Gelübde Sohn?«*

Das בַּר *Sohn*, welches im Chaldäischen und Syrischen herrschend ist, scheint im Hebräischen der poetischen Sprache, die viel Verwandtes mit dem Chaldäismus darbietet, angehört und sich aus der Urzeit, wo die Stammväter der Israeliten mit den aramäisch redenden Völkern in näherer Berührung standen, erhalten zu haben. Den Grund, warum es hier statt בֵּן gebraucht wird, suchen Mehrere, wie Augusti, in der beabsichtigten Vermeidung des Uebellautes, welcher aus der Zusammenstellung von בֵּן und פֶּן־ entstehen würde; Andere nehmen an, dafs בַּר als der höhere und bedeutungsvollere Ausdruck gewählt sei. Die von uns gegebene Erklärung, die wegen der Erwähnung

des Sohnes Gottes hier nach V. 7 ganz natürlich ist, hat auch die Beistimmung der meisten neueren Ausleger, selbst derjenigen, welchen der nach ihr sich ergebende Sinn nicht gerade bequem ist, wie die von Rosenm., de Wette, Gesenius, Winer, Hitzig u. A. Mehrere andere Erklärungen haben theils den Sprachgebrauch, theils das gegen sich, dafs die Erwähnung des Sohnes Jehova's hier ganz natürlich ist. Die von Ewald gegebene Erklärung: *nehmet Rath an*, wie die von Hupfeld: *füget euch ihm*, ist unzulässig, da das נִשֵּׁק in Piel keine andere Bedeutung als die des *Küssens* hat und das בַּר zwar *Reines*, aber deshalb nicht ohne Weiteres *guten Rath* bedeuten kann. Hat נִשֵּׁק in Piel immer die Bedeutung *Küssen* (1 Mos. 29, 13; 31, 28; 32, 1; 45, 15), so ist deshalb auch die Uebersetzung von Köster unzulässig. Dafs auch Kal öfters diese Bedeutung hat, beweisen 1 Mos. 27, 29; 2 Sam. 15, 5; 1 Sam. 1, 20; Hohesl. 1, 2; Ps. 85, 11; daher נְשִׁיקָה *Kufs* Sprüchw. 27, 6; Hohesl. 1, 2. Wenn nun auch נָשַׁק eig. *anfassen, berühren, fügen, anfügen*, arab. نَسَقَ *reihen* bedeutet, so liegt darin doch kein Grund, die gesicherte Bedeutung *küssen* hier zu verlassen. — Hier. hat mit Symmachus den Tropus aufgelöst, indem er נַשְּׁקוּ durch *adorate* wiedergiebt. Da derselbe בַּר, welches auch *rein, lauter* (Ps. 24, 4; 73, 1; Job 11, 4; Hohesl. 6, 10) und בֹּר *Reinheit* bedeutet, durch *pure* übersetzt: so hat er dasselbe offenbar für ein Adjectiv von בָּרַר *abscharren, abkratzen, absondern* namentlich das Unreine, daher *reinigen* im physischen und moralischen Sinne Zeph. 3, 9; Job 33, 3, in Piel und Hiph. *reinigen, läutern* angesehen. Die Bedeutung *Reinheit, Zucht, Lehre* hat בַּר an keiner Stelle. Für die Richtigkeit der von uns gegebenen Erklärung spricht auch die enge Beziehung, in welcher V. 10—12 zu V. 1—3 stehen. Denn dem: *sie toben und sinnen Eiteles* entspricht offenbar das: *werdet weise und lafst euch warnen*, und das: *dienet Jehova* u. s. w. der Empörung gegen Jehova. Wenn בַּר nicht die Bedeutung

Sohn hätte, so würde auch eine paränetische Beziehung auf den Gesalbten fehlen, welche doch gerade der Hauptpunkt ist. Dafs diese Beziehung auf den Sohn nicht fehlen darf, geht auch deutlich aus der ganzen Auseinandersetzung in den Versen 6—9 hervor, wodurch dieselbe vorbereitet wird. Bei Dan. 7, 13 hat der Messias den Namen בַּר אֱנָשׁ *Menschensohn*, dem der Vater nach V. 14 Gewalt, Ehre und Reich übergiebt. Vgl. Offenb. 1, 13, wo der Messias, wie sonst oft im N. T., den Namen *Sohn* führt. Wenn Köster gegen die Bedeutung *Sohn* bemerkt, dafs בַּר den Artikel haben müsse, so ist dieser Einwand offenbar nichtig, weil in der Poesie oft der Artikel fehlt, wo er sonst gesetzt wird, und auch dasselbe den Sohn schlechthin bedeutet, und sich hier dem Nom. propr. naht. Vgl. Ewald, S. 659 : »Der König, welcher das Subject dieses Psalmes ist, erscheint hier in einem so ausschliefslichen Sinne Gottes, wie Gott selbst Gott ist.« Ein Sohn und zwar ein Sohn Gottes wird in seiner hohen Würde hervorgehoben und Jehova an die Seite gestellt. Hupfeld führt zwar gegen die Bedeutung *Sohn* an, dafs בַּר in diesem Sinne kein hebräisches Wort sei, und nur in einem späten Stücke neben anderen Chaldäismen (wie מְלָכִין V. 3) sich findet, dasselbe ohne יהוה oder den Artikel sinnlos und das Subject Jehova, wie V. 11 sei und vielleicht בוֹ *an ihn* statt בַּר gelesen werden müsse; indefs sind nach unserer Meinung diese Gründe ohne Beweiskraft. Denn es kann gar nicht bewiesen werden, dafs בַּר in der Bedeutung *Sohn* nicht zu den Zeiten Davids in Gebrauch gewesen sei, Spr. Kap. 31 dem babyl. Exile angehöre und der Artikel nöthig sei. Könnte aber auch die Abfassung von Kap. 31 *im* oder *nach* dem Exile erwiesen werden, so würde daraus noch keineswegs der Nichtgebrauch in früherer Zeit folgen. Da das 31. Kapitel in hebr. Sprache geschrieben, so ist ganz wahrscheinlich, dafs auch בַּר bei den Israeliten vor dem Exil in Gebrauch gewesen ist. Die Lesart בוֹ ist willkürlich und wird von keinem Uebersetzer und Manuscript bestätigt.

Durch die Worte : פֶּן יֶאֱנַף *dafs er nicht zürne* wird auch dem Sohne, welchen Jehova als König eingesetzt hat, eine Strafgerechtigkeit und die Macht, seine Feinde, die ihn nicht anerkennen und ihm nicht gehorchen wollen, zu züchtigen, zugeschrieben. Wie Jehova die Empörer straft, V. 4. 5; Ps. 110, 1; 5 Mos. 18, 19, so straft auch der Sohn, V. 9; Ps. 110, 2. 3. 5—7; Jes. 11, 4; Mal. 3, 1—4, welchem das Gericht, der *Tag des Zornes*, übergeben ist, Joh. 5, 22; Matth. 25, 31 ff.; Offenb. 20, 11 ff.

Die Worte : וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ (der Alex. : *καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας*, die Vulg. : et pereatis de via iusta, der Syr. : ܘܬܐܒܕܘܢ ܡܢ ܐܘܪܚܗ et pereatis de via eius, der Chald. : וּתְהוֹבְדוּן אוֹרְחָא et amittatis viam, Hier. : et pereatis de via) sind zu übersetzen : *und ihr nicht umkommet auf dem Wege.* Der Weg ist hier offenbar der, welchen die Empörer, die Jehova und den von ihm eingesetzten König, seinen Sohn, nicht anerkennen und ihm gehorchen wollen, wandeln; der Weg ist demnach der verkehrte und für die Empörer verderbliche, und bezeichnet deren frevelhaftes, gottloses und strafwürdiges Unternehmen, V. 1—3; vgl. Matth. 21, 37—44; es ist daher falsch, wenn der Alex. unter dem Wege den *rechten* versteht. אָבַד (19) ist, wie auch sonst Intransitiva und Passiva, hier auf die Frage *wo* mit dem Accusativ construirt und daher die Präp. בְּ vor דֶּרֶךְ unnöthig. Vgl. Ewald's ausf. Lehrb. §. 282, S. 525.

In den Worten : *denn bald wird entbrennen sein Zorn*, liegt die nachdrückliche Aufforderung an die Empörer zur schleunigen Umkehr von ihrem gottlosen und gefährlichen

(19) Hupfeld ist der Meinung, dafs אָבַד hier die ursprüngliche Bedeutung *verirren, irregehen* d. i. vom rechten Wege in die Irre gehen, habe, da nicht einzusehen, was der Weg bei dem Umkommen noch ergänzen solle. Allein *Weg* bezeichnet hier die Art und Weise des Lebens und Handelns.

Wege, d. i. von ihrem gottlosen und frevelhaften Unternehmen. Durch כִּמְעַט *in Kurzem*, *ἐν ὀλίγῳ*, *in kurzer Zeit, bald, schnell*, eig. *um ein Weniges*, wird die Zeit bis zum Anfange der Strafe, wo die Umkehr und Bufse zu spät ist, bezeichnet. Die Vergleichungspartikel כְּ wird auch sonst öfters mit מְעַט verbunden. Vgl. Ps. 81, 15; 94, 17; Job 32, 22 und Job 10, 20; 24, 24; Hagg. 2, 6; 2 Mos. 17, 4; Ps. 37, 10; Hos. 1, 4. Es ist daher nicht nöthig, jenes mit Hupfeld: *beinahe, leicht* zu übersetzen.

Die letzten Worte: אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ *Heil allen, die bei ihm Zuflucht suchen* d. i. bei dem auf Zion von Jehova eingesetzten Messias-König, dem die Heiden als Erbe und die Enden der Erde zum Besitz gegeben sind und der mit göttlicher Strafgewalt bekleidet ist, Schutz und Hülfe suchen und auf ihn ihr ganzes Vertrauen setzen, bezeichnen die Unterwerfung, den willigen Gehorsam und das volle Vertrauen als heil- und segenbringend. Als segen- und heilbringend wird der Messias schon 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14 und später öfters, wie Jesaias 49, 6; 61, 1—3; Mal. 3, 20 (4, 2) verheifsen. Vgl. Joh. 8, 31—36. 51; 14, 27; Matth. 9, 2; 14, 27; Apgsch. 4, 12; 2 Cor. 1, 20; Röm. 8, 32. Da die heil. Schrift sonst stets ermahnt, bei Gott und nicht bei irdischen Machthabern und Königen *Schutz* und *Hülfe* zu suchen, wie z. B. Ps. 118, 9: »es ist besser bei Jehova Zuflucht zu suchen, als sich verlassen auf Fürsten«, Ps. 146, 3: »verlasset euch nicht auf Fürsten, auf Menschensöhne, die nicht helfen können«, vgl. Ps. 3, 9; 71, 1: so liegt in den Worten: »Heil Allen, die bei ihm Zuflucht suchen«, eine offenbare Hindeutung auf die übermenschliche Macht und Würde des Gesalbten. Dieses haben auch mehrere nicht-messianische Erklärer unseres Psalmes anerkannt und sind dadurch veranlafst worden, das Suffix in בוֹ nicht auf den Gesalbten, sondern auf Jehova zu beziehen; doch ist Letzteres offenbar unzulässig und gewaltsam, da der Sohn unmittelbar vorher erwähnt und eine Unterwerfung und Huldigung durch die Worte: *küsset den Sohn*,

damit er nicht zürne, gefordert wird. Es beziehen zwar Aben-Esra, de Wette, Maurer und Hupfeld auch diese Worte nicht auf den Sohn, sondern auf Jehova; allein dagegen ist die Beziehung, worin diese Worte zum 9. Verse stehen, wo nicht Jehova, sondern der Sohn die Empörer mit eisernem Scepter zermalmen und wie ein Töpfergefäfs zertrümmern soll; woher die Empörer aufgefordert werden, dieser Aeufserung des Zornes zu entfliehen. אֶשֶׁר *Glück, Glückseligkeit* kommt nur im Plur. stat. constr. vor. So אַשְׁרֵי־ *Glückseligkeiten* des d. i. *Heil* dem, Ps. 1, 1; 32, 1. 2; 33, 12; 34, 9; Sprüchw. 3, 13; 8, 34. חָסָה verwandt mit חוּשׁ *eilen, fliehen*, bezeichnet mit בְּ construirt eig. *fliehen* zu jemanden, um beschützt zu werden, insbesondere *in den Schatten Jemandes fliehen, unter dem Schatten Schutz suchen* חָסָה בְּצֵל פ' Ps. 36, 8; 57, 2; 61, 5; Richt. 9, 15; Jes. 30, 2 „unter seinen Flügeln", Ps. 91, 4; Ruth 2, 12, daher Zuflucht und Schutz bei Jemanden suchen und blofs בַּיהוָֹה *bei Jehova Schutz suchen*, Ps. 12, 5. 12; 7, 2; 25, 20; 31, 2; 37, 40. Wir können es daher auch nicht billigen, wenn Hengstenb. zu unserer Stelle behauptet, dafs חָסָה בְּ' von Haus aus immer *auf Jemanden vertrauen* und חָסָה בְּצֵל *auf den Schatten*, d. h. auf den Schutz Jemandes *vertrauen* bedeute. Für jene Bedeutung sprechen auch die Derivate חָסוּת *das Schutzsuchen*, Jes. 30, 3, חֹסָה *Zuflucht* Nom. pr. 1 Chron. 16, 38; 26, 10, מַחְסֶה und מַחֲסֶה *Zuflucht, Zufluchtsort* Jes. 25, 4; Ps. 104, 18; von Jehova Ps. 46, 2; 61, 4; 62, 9; Joel 4, 16, und מַחְסֵיָה *Zuflucht Jehova's*, d. i. der seine Zuflucht bei Jehova nimmt, Jer. 32, 12; 51, 52. Der Stat. constr. חוֹסֵי steht für חוֹסִים. Derselbe wird öfters gebraucht, wenn bei enger Verbindung die Präposition zur Umschreibung des Stat. constr.-Verhältnisses dient. Vgl. Gesenius, Gram. §. 114.

§. 7.
Kurze Widerlegung der nicht-messianischen Erklärungen des Ps. II.

I. Was zuerst die Erklärung derjenigen Ausleger betrifft, welche unseren Psalm auf *David* oder *Salomo* beziehen, und unter dem Gesalbten und Sohn Jehova's einen dieser Könige verstehen : so haben wir diese bereits oben als eine unbegründete nachgewiesen; wir sagen daher über dieselbe hier nur Weniges.

1) Ein Hauptgrund gegen die Erklärung von David oder Salomo oder einen anderen irdischen israelitischen König liegt in dem, was von dem Gesalbten und Sohn Gottes im Psalm ausgesagt wird. Nach V. 8 will Jehova dem hier gepriesenen Könige die Völker der Erde zu seinem Erbe und zum Besitze die Enden der Erde geben; die Herrschaft des Messias-Königs soll sich also erstrecken bis zu den Enden der Erde und sein Reich alle Völker der Erde umfassen. Dieses kann aber von keinem israelitischen Könige behauptet werden. Vgl. das zu V. 8 im Commentar Gesagte.

2) V. 12 wird dem Messias-König eine *übermenschliche* Würde zugeschrieben und die Empörer ermahnt, sich in Ehrfurcht und Demuth ihm zu unterwerfen, weil sein Zorn (Strafe) die Feinde treffen und vernichten soll; dagegen sollen diejenigen, die auf ihn vertrauen, glücklich sein.

3) V. 6 und 7 wird der Gesalbte in einem Sinne ein König und Sohn genannt, wie es von einem irdischen Könige Israels nirgends im A. T. geschieht. Vgl. die Erklärung zu d. V.

4) Daſs in unserem Psalm weder von *David*, noch *Salomo*, noch einem anderen irdischen Könige Israels die Rede sein kann, beweisen auch die Parallelstellen Ps. 45. 72. 110, welche offenbar dasselbe Subject im Auge haben und nur vom Messias erklärt werden können.

5) Für die Erklärung des Psalmes vom Messias spricht auch die einstimmige Auslegung der Kirchenväter, wie das N. T.; die im N. T. aus unserem Psalme citirten Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs die neutestamentlichen Schriftsteller unter dem Gesalbten Christus verstanden haben.

II. Die Nr. I angeführten Gründe stehen auch der Erklärung von Maurer, welcher unter dem Könige *Hiskia,* und der von Hitzig, welcher unter demselben *Alex. Jannäus* versteht, entgegen und verbieten durchaus, jene für den Gesalbten unseres Psalmes zu halten. Hatten auch jene manche Kämpfe zu bestehen, und wirkten sie auch segensreich für das Volk, so wäre die Schmeichelei des Psalmisten in Betreff dieser Männer doch noch gröfser und unleidlicher, als in Betreff Davids und Salomo's gewesen. Hierzu kommt, dafs David als Verfasser unseres Psalmes erwiesen werden kann, und wichtige Gründe einer Abfassung in der Zeit des *Hiskia* und *Alex. Jannäus* entgegen stehen.

III. Was ferner die Erklärung derjenigen Ausleger betrifft, welche unter dem in diesem Psalm gepriesenen Könige zunächst David verstehen, aber ihn zugleich für ein Vorbild des Messias halten und im mystischen Sinne auf ihn beziehen, indem er wie David gegen das Böse gekämpft und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt über seine Feinde den vollständigsten Triumph gefeiert habe, so ist diese nicht weniger verwerflich. Gegen die directe Beziehung auf David spricht schon der Umstand, dafs derselbe nicht, wie der hier gepriesene König, auf Zion gesalbt worden ist; und dann werden, wie wir im Commentar gesehen haben, von dem geschilderten Könige Dinge ausgesprochen, die in David nicht erfüllt worden sind. Soll eine Beziehung auf denselben Statt finden, so mufs die Sache so gefafst werden, dafs der heil. Sänger den Messias schildert unter Bildern, die von David und seiner Regierung entlehnt sind; und dafür spricht insbeson-

dere der Umstand, dafs die Propheten öfters, wie wir oben gezeigt, bei ihren Schilderungen der Zukunft Substrate aus der Vergangenheit und Gegenwart entnahmen. Und solche boten nun David und Salomo dar, wenn der Messias als König geschildert werden sollte. So dienten auch das Propheten- und Priesterthum als Substrate in der Schilderung des Messias als Prophet und Priester. Man mufs die Sache nicht umkehren. Dann spricht auch gegen diese Erklärung, wie bemerkt, das N. T. und die Erklärung der Väter.

IV. Die Meinung, wonach Einiges von David, Anderes, namentlich gegen Ende des Psalmes, vom Messias erklärt wird, ist schon deswegen zu verwerfen, weil im Psalm offenbar von demselben Subjecte die Rede ist und nicht willkürlich Einiges auf diesen, Anderes auf jenen bezogen werden darf.

V. Gegen die Meinung Hupfeld's, welcher unter מָשִׁיחַ das theokratische Königthum versteht, sind mehrere Parallelstellen, wie Ps. 45. 72. 110, indem in denselben offenbar von dem gleichen Subjecte die Rede ist. Hierzu kommt, dafs unserer für diese Meinung keinen nöthigenden Grund enthält, und die Zusammenstellung mit Jehova auf eine bestimmte Person führt.

VI. Wenn Parviss gegen die messian. Erklärung anführt, dafs nicht die Heiden, sondern die Juden gegen ihn getobt hätten, so ist dagegen zu bemerken, dafs im Psalm nicht blofs von der Person des Messias, sondern auch und vornehmlich von seinem Reiche die Rede ist, dafs Pilatus das Todesurtheil über Christus sprach und die römischen Soldaten dasselbe vollstreckten. Mehreres hierüber zu sagen ist unnöthig.

Psalm VIII.

§. 1.

Einleitung.

Dieser Psalm, welcher ein Loblied auf Jehova enthält, ist der erste, welchen wir für *ideal-messianisch* halten, woher wir bei Erklärung der messianischen Psalmen auch über ihn Einiges zur Erläuterung sagen. In demselben schildert der heil. Sänger voll von Bewunderung 1) die Gröfse und Majestät Gottes, wie sie sich namentlich in den von ihm ins Dasein gerufenen Himmelskörpern zu erkennen giebt, und 2) seine grofse Herablassung und Güte gegen den Menschen, dem er die Herrschaft über die Erde übergeben hat. Von dem Menschen wird aber solches ausgesagt, was von ihm und selbst von den Stammeltern vor der Sünde nur im unvollkommenen, von Christo aber im vollkommensten und wahrsten Sinne gesagt werden kann. Denn erst Christus hat das, was hier von der Herrlichkeit und Würde des Menschen gesagt wird, vollständig verwirklicht, und es wird durch ihn die Wahrheit des Gesagten allmählig an denen ins Leben gerufen, welche ihm angehören. Es ist demnach dasjenige, was von der Herrlichkeit des Menschen gesagt wird, mehr idealer als wirklicher Natur, und hat erst in Christo, dem Urbilde des Menschen und dem Haupte und Wiederhersteller des Geschlechtes, seine vollkommene Erfüllung erhalten. Hat dem Psalmisten die Herrlichkeit des Menschen in einer Weise vorgeschwebt, wie sie erst in Christo vollkommen zum Vorschein gekommen ist : so kann mit Grund angenommen werden, dafs er bei seiner Schilderung der Würde und Erhabenheit des Menschen an seinen grofsen Nachkommen, den Messias, gedacht habe. Wir haben hiernach

dann zwar keinen eigentlich-messianischen, sondern einen *ideal*-messianischen Psalm; wird derselbe in diesem Sinne aufgefaſst, so stimmen die neutestamentlichen Anführungen mit demselben genau überein und stehen in einem innigen Zusammenhange. Wollte der Psalmist den Menschen in seiner gröſsten Würde schildern und dadurch die Gröſse der Gnade Gottes gegen denselben preisen, so war es ganz natürlich, daſs er seinen Blick zunächst auf die hohe Würde der ersten Stammeltern warf, welche Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen, welchen er die Herrschaft über die Erde übergeben und die er als seine Stellvertreter auf derselben eingesetzt hatte, 1 Mos. 1, 26 ff. Diese hohe Würde der mit Gerechtigkeit und Heiligkeit gezierten Stammeltern kam aber erst am vollkommensten zum Vorschein in dem Gottmenschen Christus (1). Der Psalmist hat daher in seiner Schilderung vornehmlich den Anfang und das Ende, d. i. die ersten Stammeltern vor dem Falle und Christus, den gröſsten Nachkommen der ersten Menschen, nebst den Erlösten, die mit ihm auf's innigste verbunden sind, im Auge (2).

Der nähere Inhalt, woraus die angegebene Auffassung des Psalmes als die richtige noch deutlicher hervorgeht, ist folgender : Gottes Macht, Gröſse und Herrlichkeit giebt sich durch die hehre Pracht des gestirnten Himmels auf eine so deutliche und ergreifende Weise zu erkennen, daſs selbst Kinder sie wahrnehmen, und durch die bewundernde Freude, die sie empfinden, das Lob, das sie in ihrer Einfalt ihm darbringen, die Thorheit und Verblendung der Lästerer beschämen, V. 2. 3; wenn man diese sich am

(1) Woher Chrysostomus diesen Psalm auf Christus bezieht und zum ersten Verse bemerkt : *»ὁρᾷς ὅτι περὶ τοῦ υἱοῦ τὰ εἰρημένα πάντα ἐστίν; ἀυτοῦ γὰρ θαυμοιρτῦν τὸ ὄνομα ἐν πάσῃ τῇ γῇ ἐγένετο.*

(2) Vgl. Schramm, de maiestate Christi redemtoris ad Ps. XVI, Helmstädt 1727.

Himmel kundgebende Herrlichkeit, Gröfse und Macht Gottes erwägt, so mufs es mit Bewunderung und innigen Dank gegen denselben erfüllen, dafs ein solcher Gott den schwachen Menschen mit Hoheit und Herrlichkeit, ja mit einer Gott ähnlichen Würde bekleidet, ihn zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzt und ihm die Herrschaft über die Erde übergeben hat (V. 4 — 9). Nach diesem Inhalt ist Gott also nicht weniger grofs in der hohen Würde, die er in Fülle seiner Liebe dem Menschen ertheilt hat, als in der Herrlichkeit des Himmels. Hiernach ist also der Hauptpunkt des Liedes ein Lob Gottes für seine grofse Gnade gegen den Menschen, den er mit hoher Würde und Herrlichkeit ausgerüstet hat (3).

Was nun die Stellen des N. T., 1 Cor. 15, 26; Matth. 21, 16; Hebr. 2, 6—8, worin einige Verse unseres Psalmes auf Christum bezogen werden, betrifft, so wollen wir bei Erklärung der betreffenden Verse das Nöthige darüber sagen. Hier bemerken wir nur noch, dafs wir nach der Ueberschrift, worin David als Verfasser genannt wird, und ferner wegen der Stellung unter den davidischen Psalmen, so wie wegen der Sprache, Darstellung und Grofsartigkeit der Bilder, diesen für den Verfasser halten, und der Psalm in die Zeit gehört, wo David schon König war, indem die Beziehung auf die königliche Herrlichkeit, V. 2 und 6, nicht zu verkennen ist. Mehrere Ausleger setzen ihn, jedoch ohne genügenden Grund, in die Zeit, wo er von Saul verfolgt umherirren mufste.

(3) „Ex consideratione magnitudinis dei“, bemerkt **Bellarmin** zum V. 2, „rapitur propheta in admirationem, quod tantus deus tanti faciat hominem, qui est pulvis et cinis; ut eum visitare, et ornare plurimis, et maximis beneficiis dignatus sit.“

§. 2.

Uebersetzung nebst Commentar über Psalm VIII.

Vers 1.

לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית מִזְמוֹר לְדָוִד׃

„Dem Vorsänger auf der Gittith, Psalm Davids.“

Das in den Ueberschriften von 53 Psalmen vorkommende לַמְנַצֵּחַ ist nicht mit dem Alex. *εἰς τὸ τέλος*, Vulg. in finem, oder mit Aquila und Theodotion *τῷ νικοποιῷ*, victoriae auctori, oder mit Symmachus *ἐπινίκιον, triumphalis*, oder mit mehreren Auslegern *zum Singen* oder *Durchsingen*, wie Claus behauptet, der es für eine aramäische Infinitivform hält, sondern *dem Vorsteher*, speciell, dem *Musikvorsteher* oder *Vorsänger*, von נִצַּח in Piel *vorstehen* beim Ordnen und Leiten, dirigiren (1 Chron. 15, 2), zu übersetzen. Für die Bedeutung : *dem Musikvorsteher, Musikmeister* oder *Vorsänger*, nämlich zu übergeben, damit dieser die Aufführung besorge, spricht namentlich die Stelle Habak. 3, 19.

Das עַל־הַגִּתִּית *auf der Gittith* bezeichnet entweder ein zu Gath in Philistea, oder zu Goth-Rimmon im Stamme Dan erfundenes oder vornehmlich gebrauchtes Schlaginstrument, welches der Cyther oder Harfe ähnlich war, oder die zu Gath gebräuchliche Weise oder Tonart (Melodie). Da das גִּתִּי in der Bedeutung *gathitisch, aus Gath*, der Philisterstadt, öfters vorkommt (Jos. 13, 3; 2 Sam. 6, 10. 11; 15, 18) : so sind die Ableitungen von גַּת *Kelter* (Kelterlied, beim Keltern zu singen) und von גַּת in der Bedeutung von *cantus fidium* zu verwerfen. Vgl. Redslob, de vc. גִּתִּית Lips. 1831, S. 24.

Vers 2.

יְהוָה אֲדֹנֵנוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ
עַל־הַשָּׁמָיִם׃

»Jehova, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde, der du deine Herrlichkeit auf den Himmel gelegt hast« (1); d. i. du Jehova offenbarst deine Herrlichkeit und Macht auf der ganzen Erde und am Himmel, und wirst auf der ganzen Erde von allen Menschen wegen der hehren Pracht des Himmels gepriesen und verherrlicht.

אַדִּיר *herrlich, prächtig, majestätisch* wird von Gott (Ps. 76, 5; 93, 4), von Königen und Machthabern (Ps. 136, 18) gebraucht, und ist verwandt mit הָדָר, welches nebst dem parall. הוֹד die göttliche und königliche Majestät bezeichnet. Das *unser* Herr zeigt, dafs der Psalmist nicht in seinem, sondern im Namen des ganzen menschlichen Geschlechtes redet.

Der *Name* שֵׁם ist nach dem Sprachgebrauche des A. T., wie überhaupt in der alten Welt, ein Ausdruck und eine Bezeichnung des Wesens, oder einer hervorstechenden bleibenden Eigenschaft, daher auch nicht blofs eine Umschreibung der *Person* oder Bezeichnung des *Ruhmes* (2). Der Psalmist will daher sagen : du Jehova, d. i. der ewig seiende, unveränderliche und einzig wahre Gott hast dich durch das herrliche Himmelsgewölbe mit seinen zahllosen Sternen verherrlicht.

Das תְּנָה ist nach vielen Auslegern Infinitivus constructus für תֵּת von נָתַן mit der Feminalendung ־ָה, wie רְדָה und das הוֹדְךָ ist als Accus. zu fassen, nach Ewald und Winer aber als Genitiv : das *Geben deiner Herrlichkeit.* Allein in diesem Falle wäre תֵּת zu erwarten. Auch spricht dagegen, dafs die Form תְּנָה im Infinitiv bei den Verbis פ׳ן, wie bei den Verbis פ׳י nicht vorkommt; es mufs daher תְּנָה Imperativ im Optativ sein; aber zu die-

(1) Hier. giebt das zweite Versglied wieder : qui posuisti gloriam tuam super coelos.

(2) Vgl. den III. Band unserer »Beiträge zur Erklärung des A. T.« Münster 1850, S. 3 f.

sem pafst אֲשֶׁר nicht. Demnach scheint uns תְּנָה eine falsche Lesart für נָתַתָּה zu sein. Hierfür spricht auch der Zusammenhang; weshalb denn auch die alten Uebersetzer das Präteritum ausdrücken, wie z. B. Hier., *qui posuisti* hat. נָתַן *setzen, legen, stellen* mit עַל bezeichnet öfters etwas *legen auf Jemanden*, d. i. Jemanden übertragen, z. B. *Königen, Befehlshabern*, 1 Chron. 29, 25; 4 Mos. 27, 20; 2 Chron. 10, 9; 2 Kön. 22, 33. Der Himmel wird hier also als Träger und als die Manifestation der göttl. Majestät bezeichnet. Die Meinung vieler Erklärer, dafs der Inf. hier für das Prät. stehe, ist verwerflich, weil dann der Inf. absol. נָתוֹן stehen müfste, und dieser sich auf die Handlung und nicht auf die handelnde Person bezieht. Gegen die Ableitung von תָּנָה in Piel *loben, lobsingen*, arab. ثَنَى IV. *laude celebravit* sprechen die Parallelstellen 4 Mos. 27, 20; 1 Chron. 29, 25; Dan. 11, 21 und die gangbare Formel נָתַן הוֹד. Die Herrlichkeit wird hier als Krone betrachtet, welche Jehova dem Himmel aufsetzt, daher עַל statt בְּ. Jehova hat den Himmel mit seiner Herrlichkeit geziert, indem er die Gestirne als Denkmale seiner Allmacht und Gröfse an ihm geschaffen hat.

Vers 3.

מִפִּי עוֹלְלִים וְיֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם׃

»*Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir eine Macht gegründet* (bereitet), *um deiner Widersacher willen, und zu beschwichtigen den Feind und Rachgierigen*« (3).

Der Psalmist will entweder sagen, die Herrlichkeit Jehova's, welche sich in dem Sternenhimmel und auf Erden offenbart, ist so deutlich, dafs sie selbst in dem lallenden Munde der unmündigen Kinder ihre Vertheidigung gegen

(3) Bauer, Dissert. de laude Messiae ex ore puerorum et lactentium ex Matth. XXI, 14. 16 et Ps. VIII, 3. Wittenb. 1743; Lanz, explicatio oraculi Ps. VIII, 3. Tübing. 1740.

die Gottesleugner findet (Hupfeld), oder dafs selbst die Kinder sie empfinden, bei dem Anblick in Bewunderung gerathen, und dadurch die frechen Gottesleugner beschämen und zum Schweigen bringen. Diese Bewunderung der Herrlichkeit Gottes am Himmel durch Kinder wird hier als eine Macht bezeichnet, welche für Gottes Dasein und Herrlichkeit streitet und seine Sache führt.

Unter עוֹלְלִים sind überhaupt *Kinder* (eig. *Muthwillige* von עָלַל *muthwillig sein*), vgl. Klagl. 4, 4; Jerem. 6, 11; 9, 20; 44, 7, und unter יוֹנְקִים (*Säuglinge*, von יָנַק *saugen*) *Kinder* bis zum Ende des dritten Jahres, bis zu welcher Zeit die Israelitinnen die Kinder zu stillen pflegten (2 Makk. 7, 27; vgl. 1 Mos. 21, 8; 2 Mos. 2, 7. 9; 1 Sam. 1, 22. 24; 2 Chron. 31, 16; Matth. 21, 16; Joseph. Archäol. II, 9), zu verstehen. Es haben einige Ausleger, wie de Wette, daran Anstofs genommen, dafs hier den *Säuglingen* ein Lob Gottes beigelegt wird. »Allein ein kleines Kind, und namentlich ein solches, welches das dritte Jahr erreicht hat, findet schon Vergnügen an der schönen Natur, und namentlich an dem gestirnten Himmel, von dem hier speciell die Rede ist, und diese Bewunderung der Worte Gottes ist ein, wenn auch unbewufstes Loben.« Wenn de Wette die Worte so fafst, dafs hier von der Zeugung, dem Leben, und der Entwickelung des Kindes, oder von seinem fröhlichen wonnevollen Dasein in Fülle seiner Lebenslust die Rede sei, und dieses ein Zeuge von Gottes Ruhm wäre: so ist diese Auffassung offenbar unzulässig, weil dann das *aus dem Munde* ganz unberücksichtigt bleibt. Das עֹז bezeichnet nicht *Lob*, *Ruhm*, sondern *Macht*, *Stärke*, *Schutzwehr*, *Veste*, wie Ps. 28, 8; 46, 2; 62, 8, weil der Psalmist sagen will, dafs Gott gegen seine ohnmächtigen und thörichten Feinde keiner anderen Streiter als der *Kinder* bedürfe, die allein schon im Stande sind, seine Sache zu führen, und durch eine kräftige Schutzrede sie zum Schweigen zu bringen und verstummen zu machen. Die Kinder erscheinen daher als Streiter Gottes,

welche die Feinde Gottes besiegen können. Die Bedeutung *Lob* entstellt hier den Sinn und entfernt den Gegensatz zwischen den stolzen Gegnern Gottes und den kleinen Kindern, die er gegen sie als seine Kriegsmacht aufstellt. Der *Feind* und der Rachgierige sind auch Ps. 44, 17 zu einem Paare verbunden und haben die *Schmähenden* und *Lästernden* zu ihrer Begleitung. Zur Erläuterung dient hier Job 36, 13, wo Elihu von *Ruchlosen* redet, welche in Zorn gerathen und gegen Gott toben, wenn er über sie Leiden verhängt.

Auf diesen Vers verweist Christus die Pharisäer, welche darüber ärgerlich waren, dafs *Kinder* ihm Hosianna zuriefen; denn er sagt zu denselben: »habet ihr niemals gelesen: »aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lob bereitet?« Jesus will durch diese Anführung unsere Worte nicht geradezu von sich erklären, sondern er will nur sagen, dafs die Hochmüthigen, die Hohenpriester und Pharisäer, welche an den Wundern desselben Anstofs nehmen und stolz ihr Herz dem Eindrucke des Göttlichen verschliefsen, sich gegen dasselbe empören und es frech lästern, durch die freudige Anerkennung desselben, welche der unbefangene und schlichte Kindersinn ausspricht, beschämt würden. Jesus verweiset also auf die in dem Psalm ausgesprochene Idee. Was David als eine allgemeine Wahrheit ausspricht, fand im Speciellen wieder seine Erfüllung, als die Kinder im Tempel, da sie dessen Wunder sahen, voll Bewunderung ihr Hosianna riefen.

Vers 4.

כִּי־אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ יָרֵחַ וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה׃

»*Wenn ich schaue deinen Himmel, das Werk deiner Finger, — Mond und Sterne, welche du gegründet;*

Vers 5.

מָה־אֱנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן־אָדָם כִּי־תִפְקְדֶנּוּ׃

was ist dann der Mensch, dafs du sein gedenkst, und was des Menschen Sohn, dafs du nach ihm siehst?«

Mit dem 4. Verse, worin der Sänger zur Schilderung der Offenbarung der Gnade Gottes an dem Menschen übergeht, folgt die nähere Begründung der in der ersten Strophe im Allgemeinen ausgesprochenen Herrlichkeit Gottes und Würde der Menschen. Die Finger, welche wie die Hände (Job 10, 8; Ezech. 8, 1) Werkzeuge sind, womit der Mensch Werke verrichtet, sind hier Sinnbild der Macht und Weisheit Gottes (2 Mos. 8, 15). Der Grund, warum der Psalmist nicht der Sonne Erwähnung thut, da sie den Augen des Menschen als das gröfste, herrlichste und wohlthätigste Gestirn erscheint, liegt wohl darin, dafs er diejenigen Gestirne bezeichnen wollte, welche zusammen geschaut werden, und dafs er die Anschauung des nächtlichen Himmels vor Augen hatte. Und in der That macht auch nichts einen tieferen und grofsartigeren Eindruck von der Macht und Erhabenheit Gottes und der natürlichen Kleinheit des Menschen, als die Anschauung des nächtlichen Himmels mit seinen zahllosen funkelnden Sternen. In der sogenannten Milchstrafse finden sich neue Sternwelten, wie in den Nebelflecken; die Pracht des Himmels zeigt sich nur in einer sternhellen Nacht, weil die Sonne am Tage alles überstrahlt und nicht zur Betrachtung auffordert, wie schon Abenesra bemerkt. Andere, wie S. Schmid, erklären die Nichterwähnung der Sonne daraus, dafs der Psalm zur Nachtzeit gesungen worden sei, Andere, wie Ewald, nehmen nach dem Vorgange einiger Rabbinen bei Abenesra an, dafs der Psalmist im ersten Gliede vorzugsweise an die Sonne denke, und dann im zweiten Gliede speciell den glänzenden Nachthimmel erwähne. Dieser Ansicht giebt auch Hengstenb. den Vorzug, weil sich hier eine Beziehung auf 1 Mos., Kap. 1 finde, wo unter den Schöpfungswerken die Sonne so hervorgehoben werde. Wenn vom Himmel als Beweise der Gröfse Gottes die Rede sei, so denke jeder zunächst an die Sonne. Die Partikel כִּי *wenn*, quum, quando, welche von der Zeit gebraucht wird, bezeichnet hier s. v. a. *so oft*

als. Das »deine Himmel« und »das Werk deiner Finger« bezeichnet Jehova als den *Schöpfer* derselben, ähnlich Ps. 89, 12 : »dein sind die Himmel und die Erde.« Bei: »das Werk deiner Finger« denken einige ältere und neuere Ausleger an eine Mühelosigkeit und Kunstfertigkeit, womit sie von Gott gemacht. Allein diese Bezeichnung ist unnöthig. Wir haben hier nur eine poetische Formel eines *menschlichen* Werkes, z. B. eines Götzenbildes, Jes. 2, 8; 17, 8.

Im 5. den Nachsatz enthaltenden Verse will der Psalmist mit dem Ausrufe der Ueberraschung sagen, dafs der Mensch, den zahllosen, leuchtenden Gestirnen gegenüber, die Gott ins Dasein gerufen, zwar gering, unbedeutend und klein erscheine, aber doch, was ihn mit Bewunderung und Dankbarkeit erfüllen müsse, ein Wesen sei, welches sich der göttlichen Gnade, Güte und Liebe im besonderen Grade zu erfreuen und eine grofse und herrliche Bestimmung erhalten habe. Aehnlich spricht David in derselben Bedeutung *»wer bin ich, dafs ich«* u. s. w., 1 Sam. 18, 18; 2 Sam. 7, 18. David dachte hier zunächst an das Ebenbild Gottes im Menschen, an seine grofsen geistigen Anlagen, und an die ihm von demselben gegebene Herrschaft und Gewalt über die Erde mit seinen Geschöpfen und Pflanzen (V. 7—9), 1 Mos. 1, 26 ff. Das : *was* ist hier nicht, wie sonst zuweilen, Ausdruck der Herabsetzung und Verachtung, sondern der *Bewunderung*, nämlich der aufserordentlichen Güte, womit der allmächtige Weltschöpfer sich des Menschen angenommen und für ihn gesorgt hat. David nennt hier den Menschen mit dem nur in der höheren Rede und Poesie vorkommenden Worte אֱנוֹשׁ, welches *den schwachen, hinfälligen,* mortalis bezeichnen und die Geringheit und Schwäche des Menschen Gott gegenüber ausdrücken soll. Allein diese Bedeutung ist wenigstens sehr zweifelhaft, und die Bedeutung *Starker*, *Kräftiger* wahrscheinlicher. Das Stammwort ist אֵשׁ oder אִישׁ. Vgl.

أَيْسٌ *vis, robur*. Durch die Worte *dafs du sein gedenkst* und *dafs du nach ihm siehest*, will David die vorzügliche Aufmerksamkeit, die Gott ihm schenkt, und die besondere Liebe und Vorsorge, die er ihm zuwendet, bezeichnen. Dafs durch פָּקַד eig. *ansehen, hinsehen, aufsehen*, dann *besuchen* die liebevolle Aufmerksamkeit und das grofse Wohlwollen Gottes bezeichnet wird, ist nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft. פָּקַד kommt aber von jeder Manifestation Gottes zum Segen und Heile und zur Strafe vor. Es mufs jedesmal der Zusammenhang zeigen, in welcher Bedeutung dasselbe zu fassen ist. Das *Ansehen, Besuchen* in der Absicht, um wohlzuthun und zu segnen, wird von Jehova 1 Mos. 21, 1; Ruth 1, 6; 2 Mos. 3, 16; 4, 31; 1 Sam. 2, 21; Ps. 106, 4, dagegen um Jemanden zu *züchtigen* Jer. 9, 24; 44, 13; 46, 25 u. a. St. gebraucht. Eine persönliche Erscheinung Gottes ist hier nicht gemeint, wie auch 1 Mos. 21, 1 bei der Erzählung der Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheifsung: »und Jehova sah nach Sara, wie er gesagt hatte«, nicht an eine solche zu denken ist. Diese Worte beweisen auch die grofse *Demuth* Davids, der sich hier über die Gröfse der göttlichen Herablassung zu dem Menschen überhaupt, wie 2 Sam. 7, 18—29 über die Gröfse der Herablassung zum Sohne Isai's verwundert. In den folgenden Versen wird nun weiter ausgeführt, in wiefern Gott der Menschen gedacht und sie besucht hat. Was David hier im Allgemeinen von der von Gott den Menschen zu Theil gewordenen Gnade, den göttlichen Wohlthaten, sagt, hat aber erst in Christo seine vollkommenste Erfüllung erhalten; denn die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Leben und Wirken für das Heil und wahre Wohl der Menschheit, offenbaren eine Manifestation Gottes, wie sie im A. B. nicht statt gefunden hatte. Da die durch Christus Erlösten in ihm Gnade und Aufnahme bei Gott finden, so wird im N. B. und von den heil. Vätern das hier Gesagte mit Recht auf ihn im ausgezeichneten Sinne bezogen. Ueber פָּקַד ist noch zu be-

merken, dafs es unrichtig ist, wenn Hengstenb. behauptet, dafs dasselbe nur *besuchen* und nicht *hinsehen* bedeute. Die Bedeutung : *ansehen*, *hinsehen*, *sehen auf* etwas ist vielmehr die eigentliche, und *besuchen* die abgeleitete. Auch in anderen Sprachen geht das *Besuchen* von dem Begriffe des *Hinsehens*, *Ansehens*, *Besehens* aus, wie z. B. *visitare*, *ἐπισκέπτεσθαι*, beweisen. Auch ist die Bedeutung : *angehen* nicht, wie Gesenius u. d. W. will, die ursprüngliche. Für die von uns angegebene Bedeutung sprechen auch die abgeleiteten Wörter : פָּקִיד *Aufseher, Vorsteher*, פְּקֻדּוֹת *Aufsicht*, Jer. 37, 13, פְּקֻדָּה *Aufsicht*, Job 10, 12; 2 Kön. 11, 18.

Vers 6.

וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ׃

»*Und dafs du ihn wenig Gott nachsetzest, und ihn mit Ehre und Herrlichkeit krönest?*«

Der Psalmist schildert hier des Menschen hohe und königliche Würde und Macht, welche ihm Gott in seiner grofsen Gnade dadurch gegeben hat, dafs er ihn als sein Ebenbild zum Herrn der Erde und zu seinem Statthalter auf derselben eingesetzt hat. Gott hat ihm dadurch eine ihm ähnliche und beinahe überirdische Würde gegeben und ihn wenig geringer als sich selbst gemacht. Von den Menschen gilt dieses vornehmlich von der Zeit vor dem Falle und von den Erlösten und Begnadigten. In der Herrschaft über die Erde besteht dessen Ehre und Herrlichkeit, die er als Erdenkönig besitzt. Was hier David in Beziehung auf 1 Mos. 1, 26. 28 ff. von den nach Gottes Ebenbilde erschaffenen Menschen sagt, der über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über das Vieh u. s. w. herrschen soll, und von dem es 1 Mos. 9, 2 heifst: »eure Furcht und euer Schrecken sei über alle Thiere der Erde und über alle Vögel des Himmels und über alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben«, hat wieder erst in Christo, dem Sohne Gottes, im tiefsten Sinne

seine Erfüllung erhalten, indem in ihm, als Gottmenschen, dem Alles unterworfen sein soll, Ephes. 1, 20; 1 Cor. 15, 25; Ps. 110, 1. 5—7; vgl. Matth. 28, 18; Joh. 3, 35; 17, 2, jene Worte erst volle Wahrheit haben. Aber schon der Alex. hat daran Anstofs genommen, dafs der Mensch nur wenig Gott nachgesetzt sein soll, und er hat daher אֱלֹהִים durch ἄγγελοι (4), *Engel*, wiedergegeben, wie dieses auch der Chald. und der Syr. gethan haben. Allein diese erklärende Uebersetzung ist offenbar unrichtig und aus dogmatischen Rücksichten hervorgegangen. Dafs dieselbe unzulässig sei, geht 1) daraus hervor, dafs hier von der Herrschaft des Menschen über die Erde die Rede ist, womit in dieser Beziehung die Engel nicht verglichen werden können, da sie keine Herrschaft über die Erde besitzen. Hierzu kommt 2), dafs אֱלֹהִים in keiner Stelle des A. T. die Bedeutung »*Engel*« hat, und die dafür angeführten Stellen solche sind, wo ebenfalls ähnliche Rücksichten oder andere aufser der Sache liegende Gründe vorhanden sind. Denn in den anderen dafür angeführten Stellen 5 Mos. 19, 17, wo die im Namen Gottes richtenden, denselben repräsentirenden Priester אֱלֹהִים genannt werden, Ps. 82, 1. 6; 97, 7 und Richt. 13, 22, hat dasselbe die Bedeutung: *Gottheit, numen* (5). Nur בְּנֵי אֱלֹהִים *Gottessöhne* kommen Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7 in der Bedeutung von *Engel* vor. In der Genesis und dem Buche Job hat der Alex. aus dogmatischen Gründen בְּנֵי אֱלֹהִים auch durch ἄγγελοι τοῦ θεοῦ wiedergegeben. Da אֱלֹהִים den abstracten Begriff der *Gottheit* ausdrückt, und ohne Artikel auch eine überirdische, übermenschliche Macht, überhaupt *Ueberirdisches*

(4) Wofür die alttestamentl. Schriftsteller מַלְאָכִים *Gesandte*, *Boten*, von לָאַךְ *schicken* gebrauchen. Da אֱלֹהִים eig. Gott als den *Allmächtigen* bezeichnet, so ist dieses Wort nicht einmal passend für *Engel*.

(5) Es ist daher unrichtig, wenn Bellarmin zu diesem Verse bemerkt, dafs die Engel in der heil. Schrift öfters אֱלֹהִים genannt würden.

ausdrückt, z. B. Zach. 12, 9, wo es heifst: »das Haus Davids wird sein wie אֱלֹהִים, wie der Engel Jehova's«, und 1 Sam. 28, 13, wo das Weib von Endor sagt: »אֱלֹהִים sehe ich hervorsteigen (עֹלִים) aus der Erde«, so kann man auch die Worte des Psalmisten so fassen, dafs אֱלֹהִים den überirdischen göttlichen Stand, worin der Mensch, insbesondere ursprünglich als Gottes Ebenbild, versetzt wurde, bezeichnet. Daher übersetzt Hengstenb.: »*Wenig unter göttlichen Stand erniedrigst du ihn.*« Es ist demnach die Uebersetzung *Engel* unzulässig, woher denn auch Hier. die Worte des ersten Versgliedes: minues eum paulo minus a deo wiedergegeben hat. Wenn im Briefe an die Hebräer 2, 7 dieser Vers nach den LXX angeführt und auf Christi Erniedrigung und Erhöhung zur Rechten des Vaters bezogen wird: so liegt der Grund darin, dafs der Verfasser an griechisch redende Juden, die jene Uebersetzung gebrauchten, schrieb, und daher nur die anerkannte und in hohem Ansehen stehende alex. Uebersetzung anführen konnte. Hätte er für *παρ' ἀγγέλους* אֱלֹהִים durch *παρὰ θεὸν* wiedergegeben, so hätte dieses den Lesern auffallend erscheinen müssen, und er verdächtigt werden können. Dann war es nicht die Absicht des Verfassers, die alex. Uebersetzung zu berichtigen und die Bedeutung der hebr. Wörter anzugeben. Die Sache, die der Verfasser vorträgt, ist aber wahr. Für unsere Erklärung spricht auch כָּבוֹד וְהָדָר s. v. a. הוֹד וְהָדָר. Das Zeitwort חָסֵר *entbehren*, *ermangeln*, *Mangel haben* (5 Mos. 2, 7; 8, 9; Ps. 34, 11; Syr. 31, 11), welches wie alle Wörter des Entbehrens oder Vollseins mit dem Accus. construirt wird, hat in *Piel* die Bedeutung *ermangeln, entbehren lassen*, Pred. 4, 8, wie in Hiphil Jes. 32, 6 den doppelten Accus. der Person ־הוּ und der Sache, des Objects מְעַט *wenig* d. i. einen geringen Theil, welches als blofser Verhältnifsbegriff מֵאֱלֹהִים zur Bezeichnung des Ganzen, wovon er ihm ein wenig ermangeln liefs, nach sich hat. Man mufs daher die Präposition nicht mit Gesenius und Hengstenberg als Bezeichnung des Objectes

nehmen. S. Hupfeld z. d. St. So heifst es Pred. 4, 8: מְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה *des Guten lasse ich meine Seele ermangeln.* Es sind daher jene Worte eig. zu übersetzen: *du hast ihn wenig Gottes ermangeln lassen*, d. i. ihn wenig Gott nachgesetzt, ihn wenig geringer als Gott gemacht. — Nach dem Gesagten darf also die dem nach Gottes Ebenbilde erschaffenen Menschen zu Theil gewordene Würde, die hier in poetischer Sprache, die übrigens nicht zu sehr zu urgiren ist, geschildert wird, nur als eine Gnade und hohe Gabe Gottes angesehen werden, die der Psalmist hervorheben und wodurch er Gott preisen wollte.

Durch die Worte: *und mit Ehre und Herrlichkeit krönest du ihn* wird die *königliche* Würde und Herrlichkeit des Menschen ausgedrückt (vgl. Ps. 21, 6; 45, 4; Jerem. 22, 18; 1 Chron. 29, 25) und derselbe als Gottes *Unterkönig*, Stellvertreter und Statthalter bezeichnet. כָּבוֹד וְהָדָר s. v. a. הוֹד וְהָדָר, welche hier von den Menschen gebraucht werden, bezeichnen sonst gewöhnlich die *göttliche Majestät*, wie Ps. 96, 6; 104, 1. 3, und die königliche als eine Gott ähnliche, wie Ps. 21, 6; 45, 4, woher also der Mensch hier als Gottes Ebenbild und Stellvertreter erscheint, der mit königlicher Majestät ausgerüstet ist. Es ist hier nicht jeder Mensch, sondern (mit Hengstenb.) der Mensch an und für sich zu verstehen. Das Fut. mit Vav convers. zu Anfang zeigt, dafs das *nicht ermangeln lassen* eine Folge des *Gedenkens* und des *Besuches* ist. Dafs man nicht: *du hast ihn wenig ermangeln lassen*, sondern: *du lässest ihn wenig ermangeln* übersetzen müsse, beweist das parallele תְּעַטְּרֵהוּ *du krönest ihn.* Die Handlung Gottes erscheint dem Psalmisten nicht eine auf einen absolut vergangenen Moment beschränkte, sondern als eine durch alle Zeit fortgehende und von der Zeit unabhängige. Das *wenig*, d. i. einen geringen Theil, מְעַט, welches hier von dem *Grade* gebraucht wird, hat der Alex. von der *Zeit* gefafst; woher auch der Apostel, der Hebr. 2, 7 demselben folgt, es von der Zeit gebraucht, denn bei beiden lauten die

Worte übereinstimmend : „ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους“.

Von der Zeit kommt מְעַט auch Ruth 2, 7; Ps. 37, 10 u. a. St. vor. — In diesem Sinne genommen würde der Psalmist sagen, dafs Gott nur eine *kurze Zeit* den Menschen Gottes habe ermangeln lassen, nur eine kurze Zeit ihn Gott nachgesetzt habe. Dieses müfste dann auf die Zeit seines irdischen Lebens bezogen werden, welcher Gedanke aber in den Zusammenhang nicht pafst. Auf Christus bezogen würde dann hier die Zeit seines irdischen Daseins und seiner Leiden, welchen die Auferstehung und Verherrlichung folgte, gemeint sein. Da in unserem Psalm von der königlichen Würde des Menschen als Gottes Ebenbilde, den Gott als Stellvertreter auf Erden eingesetzt hat, die Rede ist : so ist es unzulässig, mit einigen Auslegern in diesem Psalm nur eine Schilderung der Herrlichkeit und Herrschaft des Menschen in seinem ursprünglich reinen oder später wiedergeborenen Zustande zu finden, und die Beziehung auf Christus so zu fassen, dafs von ihm, nachdem der Mensch gesündigt hat und jener als Repräsentant und Haupt der reinen, Gott wohlgefälligen Menschheit erschienen war, das, was von jedem einzelnen Wiedergeborenen gelte, im ausgezeichneten Sinne gelte, nämlich von seiner Herrlichkeit und Herrschaft über Alles. In und mit Christo soll erst wieder die Herrschaft und Herrlichkeit wiederbeginnen, und dieselbe auf die von ihm erlöste Menschheit übergehen. Diese Erklärung ist völlig unhaltbar und vermehrt nur noch die Schwierigkeit, statt sie zu lösen. Dafs das *Krönen* (עִטֵּר) die *königliche Majestät* bezeichnet, womit der Mensch als Ebenbild Gottes und Herr der Erde und aller Thiere geschmückt ist und sich auszeichnet, unterliegt keinem Zweifel. Vgl. Ps. 5, 13; 65, 12; Sir. 15, 6; Hebr. 2, 9.

Vers 7.

תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו׃

„*Du lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände, Alles legst du unter seine Füſse*“, d. i. du unterwirfst Alles der Herrschaft und Gewalt des Menschen auf Erden.

Das Treten mit den Füſsen, den Fuſs auf etwas setzen, ist öfters das Bild der Herrschaft, wie aus Ps. 110, 1; 18, 39 ff.; 45, 6; 47, 4; Jos. 10, 24 erhellt. Die Herrschaft über die Erde mit seinen Geschöpfen erscheint hier und im Folgenden als das zweite, aus dem ersten hervorgehende Moment der göttlichen Ausstattung. Der Mensch ist nicht bloſs das Ebenbild Gottes, sondern auch Herrscher auf Erden statt Gottes, 1 Mos. 1, 28. Da dasjenige, was der heil. Sänger hier von dem Menschen sagt, im vollkommensten Sinne von Christus gilt, dem Alles unterworfen ist und der seinem Zwecke, der Welterlösung, dient, so hat Paulus 1 Cor. 15, 27 diese Stelle auf ihn bezogen. Die folgenden Verse schildern die weitere Ausführung der Herrschaft des Menschen über die irdische Schöpfung.

Vers 8.

צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי׃

„*Die Schafe und die Rinder allzumal, und auch die Thiere des Feldes.*“

Die Landthiere werden hier unter drei Gattungen gebracht: *Kleinvieh*, (צֹנֶה = צֹאן Schafe und Ziegen, Kleinvieh), *zahmes Hausvieh* gröſserer Art (אֲלָפִים) und *wilde Thiere* (בַּהֲמוֹת·שָׂדָי), wie 1 Mos. 1, 24, jedoch mit dem Unterschiede, daſs hier poetischer Weise einzelne bekannte Thiere jeder Gattung gesetzt werden. שָׂדַי ist die poetische Form für שָׂדֶה, arab. ist die Endung gewöhnlich ـَى für das Hebr. ـֶה, wie אֵלֶּה, arab. أُولَى, לִבְנֶה, arab. لُبْنَى die *Storaxstaude*, Styrax. Vgl. Gesenius, Lehrgeb., S. 158,

Gr. S. 56. 147. 181 und Ewald, S. 298. Der Sänger nennt zuerst auf eine sehr bezeichnende Weise die *Hausthiere*, die der Mensch am vollkommensten sich unterworfen und sich dienstbar gemacht hat, dann die *wilden* Landthiere, die ihm ferner stehen und weniger vollkommen ihm unterworfen sind. Die Haus- und wilden Landthiere umfassen zusammen alle *Land*thiere.

אֲלָפִים von dem im Singular ungebräuchlichen אֶלֶף ist soviel als das gewöhnl. collective בָּקָר *Rindvieh, Rinder.* Beide Wörter entsprechen dem prosaischen צֹאן וּבָקָר · בְּהֵמָה *Vieh, pecus* wird gewöhnlich von den *Hausthieren* im Gegensatze zu חַיַּת הַשָּׂדֶה oder חַיַּת הָאָרֶץ den *wilden Thieren* des *Feldes*, welche auf Feldern und in Wäldern frei umherlaufen, gebraucht.

Vers 9.

צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים׃

„Die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, was durchzieht die Pfade der Meere.“

Der Psalmist nennt nach Anführung der Landthiere auch die Bewohner der Luft und des Wassers, welche Gott der Herrschaft des Menschen übergeben habe (6).

Die *Pfade*, *Bahnen* der Meere, wie das Homerische *ὑγρὰ κέλευθα*. Das Particip עֹבֵר *durchziehend, durchwandernd, durchfurchend* bezieht sich nicht geradezu auf דְּגֵי הַיָּם *Fische des Meeres*, denn dann müfste der Plural עֹבְרִים stehen, sondern ist zusammenfassende Apposition und bedeutet: *der oder das durchziehende*, *durchwandernde*, d. i. das, oder alles was nur immer die Meere durchzieht und darin lebt und webt. Neben den Fischen sind auch die

(6) Geier bemerkt hier: „Meminit bestiarum, volucrium et piscium, ut plena sit viventium creaturarum distributio, iuxta tria, quae incolunt, elementa, terram scil. aerem ac aquam. Sic in prima quoque Adami inauguratione hoc triplex ipsi concessum est dominium, Gen. 1, 28 et Noachi benedictione, Gen. 9, 2“.

übrigen Bewohner des Meeres, wie Seehunde, zu verstehen, vgl. 1 Mos. 1, 21. Daher richtig der Alex. : *τὰ διαπορευόμενα*, Aeth. *et quicquid ambulat.*

Dafs das, was hier dem Menschen beigelegt wird, ihm in einem gewissen Grade auch noch nach dem Falle eigenthümlich ist, worauf schon die mehrfachen, die Gegenwart bezeichnenden Futura führen, zeigt aufser 1 Mos. 9, 2 die tägliche Erfahrung. Kein Geschöpf ist so stark, so gewandt, wild und grimmig, dafs nicht auf die Dauer der mit hohen geistigen Gaben ausgerüstete Mensch, verhältnifsmäfsig eines der schwächeren Geschöpfe, ihrer Herr und Meister wird und sie bändigt und zähmt, vgl. Jac. 3, 7. Dafs der Mensch selbst durch seinen Blick eine grofse Gewalt auf die Thiere ausübt und sogar den Löwen, den mächtigsten der Thiere, damit bändigt, lehrt die Erfahrung. Nichtsdestoweniger ist die Verschiedenheit zwischen dem Zustande *vor* und *nach* dem Falle in dieser Beziehung grofs. Denn vor demselben gehorchten die Geschöpfe dem nach Gottes Ebenbilde erschaffenen und als seinen Stellvertreter eingesetzten Menschen *freiwillig*; nach ihm empörten sich seine Unterthanen gegen ihn, wie er gegen Gott, seinen Schöpfer und Herrn, und werden nicht selten nur im schweren Kampfe, mit List und Kunst überwunden.

Vers 10.

יְהוָֹה אֲדֹנֵינוּ מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ׃

»Jehova, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde.«

Diese Worte sind, wie Hengstenb. richtig bemerkt, nicht als eine blofse Wiederholung von V. 2 anzusehen, indem sie dort einen allgemeinen Preis Gottes, wegen seiner Verherrlichung auf Erden, durch seine Offenbarung am Himmel enthalten, sondern sie beziehen sich hier auf den grofsen Beweis seiner Herrlichkeit, den Gott durch seine

Herablassung und Güte gegen den Menschen als sein Ebenbild und Stellvertreter auf Erden gegeben hat.

Psalm XVI.

§. 1.

Einleitung.

Dieser aus zwei Theilen bestehender Psalm (1), welchen die älteren Ausleger gröſstentheils für einen *eigentlich*-messianischen, andere für einen *ideal*-messianischen halten, andere ausschlieſslich auf David oder eine andere Person mit einer Accommodation auf Christus, andere (V. 1—7) auf David und (V. 8—11) auf den Messias beziehen, enthält ein vertrauens- und hoffnungsvolles Gebet zu Jehova, worin im *ersten* Theile das Vertrauen des Redenden oder eines Frommen auf Jehova und seine Anhänglichkeit und Freude an demselben (V. 2—7), und im zweiten die hierauf gegründete Hoffnung geschildert wird, daſs derselbe ihn nicht

(1) Von welchem Bellarmin sagt : „hic Psalmus obscurissimus est, atque ab ipso titulo incipit eius obscuritas" und Calmet : „loca sunt in hoc Psalmo difficillima et obscurissima." Vgl. J. D. Michaelis, krit. Coll. und Schnurrer, animadvv. ad quaedam loca Psalmorum fasc. I (zu V. 2—4) in dissertt. philol. ant., S. 119—134 (1777). — G. Fr. Hufnagel, dissert. super Ps. XVI. Erl. 1787 und in Commentt. theol. ed. Velthusen u. A. V. 1—8 (nach Hupfeld werthlos). — G. A. Ruperti, über den 16. Ps. in Eichhorn's allg. Bibl. VI, 266—315 (1794). Ders. Ps. XVI var. lect. et perp. annot. illustr. in Commentt. theol. ed. Velthusen I, 104—137, II, 179—203. (1794. 1795). — K. G. Storr, Commentat. super Ps. XVI, 8—11. Tüb. 1821. — J. Fr. Bötticher, Proben alttest. Schrifterkl. (1833) S. 42 ff. (V. 1—7).

auf immer dem Tode Preis geben, sondern aus demselben zum Leben zurückführen, oder nach mehreren Erklärern auch in der jetzt über ihm schwebenden Lebensgefahr bewahren werde (V. 8—11). Es enthält der Psalm demnach ein inbrünstiges Gebet eines in Lebensgefahr sich befindenden Frommen (V. 10. 11), worin Gott als der beste Theil und das ewige Gut desselben geschildert wird. Der Gedanke des Vertrauens auf Jehova und die Hoffnung der Errettung wird in folgender weiteren Entwicklung ausgeführt:

Der Fromme schildert nach einer Bitte an Jehova um seinen Beistand denselben zuerst als sein höchstes Gut und den einzigen Urheber seines Heils, aufser dem Nichts helfen, mit dessen Beistande Nichts schaden kann, als welchen ihn auch die übrigen treuen Gottesverehrer, die sich mit inniger Liebe an ihn anschliefsen, anerkennten (V. 2. 3).

Hierauf spricht er seinen Abscheu vor den Götzen aus, bei welchen Viele (die Heiden) durch Darbringung blutiger Spenden ihr Heil suchen, anstatt des Glückes sich aber Schmerzen und Leiden erkaufen, und bezeichnet dann Jehova, der ihm ein glückliches Loos bereitet hat, als denjenigen, bei dem er sein Heil finde und der ihm Alles sei (V. 4. 5). In den Versen 6—7 preist er sich glücklich, dafs Jehova mit seinen Gütern und Gaben sein Erbe sei, ihm zu dieser Wahl gerathen habe und fortwährend grofse Freude bereite, wofür demselben sein ganzer Dank gebühre.

Im *zweiten* Theile, worin er die Folge seiner Anhänglichkeit an Jehova, seines Vertrauens und seiner Freude beschreibt, schildert er zuerst, dafs er in seinen grofsen Gefahren und Leiden sein Auge beständig auf Jehova richte und derselbe sein Herz über die bevorstehende Rettung, die er sicher hoffe, mit Freude erfülle (V. 8. 9), und spricht dann zum Schlusse die zuversichtliche Hoffnung aus, dafs Jehova seinen Frommen nicht auf immer der Unterwelt Preis geben, sondern ihn mit Leben, Heil und Freude beglücken werde (V. 10—11).

Den ersten Theil des Psalmes kann man als den allgemeinen ansehen, bei dessen Erklärung die messianischen und nicht-messianischen Ausleger meistens übereinstimmen. Die Verschiedenheit der Erklärung tritt dagegen bei V. 9—11 hervor, indem nach der messianischen Erklärung hier vom Messias die Hoffnung seiner Auferstehung und Verherrlichung, nach den nicht-messianischen (rationalistischen) Auslegern blofs die Hoffnung der Errettung aus grofser Gefahr und die eines zukünftigen Glücks ausgesprochen wird.

Diejenigen Ausleger, welche den Messias für das Subject dieses Psalmes halten, nehmen an, dafs David denselben in der Person seines grofsen Nachkommen verfafst habe und diesen redend einführe. Zu diesen Auslegern gehören Eusebius (von Cäsar.), Theodoret, Hier., Athanasius, Chrysost., Theophylact und viele andere Väter und spätere christliche Interpreten (2).

Hier., Augustin und Anderen zufolge soll dieser Psalm die Wünsche Christi und der Kirche enthalten, welche über die Ungerechtigkeit der Heiden und die Treulosigkeit der Häretiker klagen. Jenen Vätern nun sind die meisten katholischen Ausleger, wie Bellarmin (3), Dereser, Allioli, Schegg, Bade u. A. gefolgt; für blofs messianisch halten unseren Psalm auch J. D. Michaelis, Lilienthal, Geier, Kuinöl, Steudel, Hengstenb.

(2) Theodoret, der unseren Psalm vom Tode und von der Auferstehung des Herrn und seiner Gläubigen erklärt, bemerkt zu diesem Verse : „*Ἐνταῦθα προαγορεύει τοῦ Δεσπότου τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων τὴν σωτηρίαν. . . . Ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος εἴρηται ὁ ψαλμός· εἴρηται δὲ κατὰ τὸ ἀνθρώπειον· ὥσπερ αὖ τοιαῦτα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις εὑρίσκομεν· τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ, πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ.*“

(3) Der zu der Ueberschrift bemerkt : „Argumentum Psalmi est oratio Christi ad patrem : et eadem accommodari potest membris Christi, tum universis, tum singulis. De Christo enim, et non de Davide intelligendos esse quatuor versus postremos, ac praesertim illa verba : *Non dabis, sanctum tuum videre corruptionem,* docet Ap. Petrus II, 27.“

(in d. Christol.), welcher aber im Commentar über die Psalmen seine Meinung geändert hat, Claus, Stier u. A. Die Hauptgründe, warum man unseren Psalm für eigentlich-messianisch hielt und viele noch halten, liegen in der Erklärung des 9. bis 11. Verses und in den Citaten des N. T., Apgsch. 2, 25—31, wo Petrus, und 13, 34—37, wo Paulus denselben auf Jesum und seine Auferstehung beziehen und V. 8—11 anführen. Nach anderen Auslegern, wie Vaihinger, redet überall David von sich und in seinem Namen, wie Ps. 8, aber unbewufst von Christo. Der Psalm soll demnach wörtlich von David und den Frommen überhaupt handeln, in der poetischen Begeisterung aber prophetische Ideen enthalten, deren volle und ganze Wahrheit erst in Christo erfüllt worden sei. Bei Erklärung der Verse 9 — 11 werden wir hierüber ausführlicher sprechen. Nach Hier. waren die alten Rabbinen der Ansicht, dafs David, da er nach diesem Psalm zu sehr auf seine eigene Macht vertraut hatte, von Gott sich selbst überlassen worden sei, damit er wegen seines Ehebruchs mit Bathscheba und des Mordes des Uria sich demüthige; jedoch soll nach anderen Rabbinen, wie D. Kimchi und Kavenachi bei Muis. nach V. 16 David diesen Psalm nach dem Morde des Uria während der Belagerung Rabbaths verfafst haben und Gott in demselben dringend bitten, dafs er doch sein Verbrechen nicht durch die Niederlage des Kriegesheeres bestrafen möge. Diese Erklärung ist offenbar unzulässig, weil er nach einer so grausamen That nicht mit solchem Vertrauen und solcher Festigkeit zu Gott flehen konnte, wie es in unserem Psalm geschieht. Mehrere neuere Ausleger halten den Psalm für *ideal*-messianisch (Tholuck, Hengstenb. (Comment.), Hupfeld), wonach dasjenige, was ein Frommer zunächst von sich sagt, erst seine volle Wahrheit und Erfüllung in der Auferstehung Christi gefunden habe. Nach Bossuet (in d. Anmerk. zu uns. Psalm) handeln die ersten Verse zunächst von David, dagegen V. 8 bis zum Ende des Psalmes von

Christus (4). Dafs die letzten Verse dieses Psalmes sehr wohl von Christus erklärt werden können, wenn man die Uebersetzung des Alex. für die richtige hält, läfst sich gar nicht läugnen und wird unten näher gezeigt werden. Da im N. T. unser Psalm nach dem Alex. angeführt wird, so begreift man, dafs derselbe eigentlich oder wenigstens ideal von Christi Leiden und Tod erklärt werden konnte. Nach du Pin, Grotius, Jansenius und vielen anderen Interpreten soll David diesen Psalm verfafst haben, als Saul über denselben zürnte, ihn zu tödten suchte und er unter den Philistern, Moabitern und anderen benachbarten Völkern umherirrte; vgl. 1 Sam. 26, 19. Dieser Ansicht stimmt auch Calmet mit dem Bemerken bei, dafs David hier die Gerechten besinge, welche vieles Ungemach und Uebel zu erdulden hätten. Nach Hitzig (Begr. der Kritik, S. 9 ff. und Ps. 2, 8 ff.) bezieht sich der Psalm auf die Lage Davids, 1 Sam. 30, wo erzählt wird, dafs derselbe die Amalekiter, die Ziklag geplündert und selbst zwei Weiber Davids gefangen weggeführt hatten, verfolgt, völlig geschlagen und die weggeführte Beute wieder erhalten habe. Andere halten den Psalm für ein Gebet der Juden während der babylonischen Gefangenschaft; nach Beda soll der Psalm ein Gebet des kranken Hiskia sein, worin er zu Gott um Hülfe flehte. Es giebt demnach vier verschiedene Erklärungen, nämlich 1) die von Christus, 2) die von David oder einer anderen Person mit Accommodation auf Christus, 3) die ideal-messianische und 4) die, wonach der erstere Theil des Psalmes von David oder einem anderen Frommen handelt und der zweite von Christus. Ob eine dieser Erklärungen und welche die richtige sei, wird

(4) „David exul", schreibt Bossuet, „deo vero adhaerere se profitetur, falsis repudiatis : tum in persona Christi loquens, eius resurrectionem praedicit. Teste Petro Act. II, 25 et Paulo Act. XIII, 35."

sich aus dem Commentar und aus dem, was wir am Ende desselben über die messianische Erklärung sagen, ergeben.

§. 2.

Uebersetzung nebst Commentar über Psalm XVI.

Vers 1.

מִכְתָּם לְדָוִד שָׁמְרֵנִי אֵל כִּי־חָסִיתִי בָךְ׃

»*Ein Kleinod Davids. Bewahre mich Gott, denn ich suche Zuflucht bei dir.*«

In diesen Worten spricht der fromme Leidende und Bedrängte den sehnlichsten Wunsch aus, dafs Gott ihn wegen seines innigen Vertrauens auf ihn aus seiner Noth und Lebensgefahr erretten und vor Feinden schützen wolle. Das grofse Gottvertrauen wird hier als Grund angegeben, worauf sich seine zuversichtliche Bitte stützt. Es enthält dieser Vers eine tiefe Wahrheit, die auf göttlichen Zusagen und Verheifsungen beruht. Denn Gott fordert von den Menschen, der seinen Schutz und seine Hülfe in Gefahren und Noth mit Zuversicht erwarten kann, ein unbedingtes Vertrauen und treue Anhänglichkeit. Das Vertrauen, was jeder fromme Verehrer zu Gott haben soll, hatte Christus im vollkommensten Mafse, woher diese Worte ihm gut in den Mund gelegt werden können; als Gesandter und Gottmensch erfüllt er die ihm von seinem Vater gegebenen Aufträge und erfleht von ihm Hülfe und Beistand. Das : *bewahre mich* kann man als eine Bitte ansehen, ihm *im* Leiden beizustehen und zu bewahren, damit er dasselbe tragen und den Kelch des Leidens trinken könne. Man braucht daher die Worte nicht als eine Bitte um Bewahrung *vor* dem Leiden zu nehmen. Vgl. jedoch Luc. 12, 50; Joh. 12, 27; Matth. 26, 38—41; Jes. 53; Apstg. 7, 55; Röm. 8, 37. Hupfeld ist der Meinung, dafs V. 1 nicht eine Bitte um Schutz in einer bestimmten Gefahr,

sondern im *ganzen Leben* enthalte, weil der ganze Psalm nur von den positiven Gütern der Gottseligkeit handele und darin nichts eine Bedrängnifs anzeige und dieser Bitte eine bestimmtere Beziehung und besonderen Nachdruck gäbe. Allein dieser Erklärung steht nach unserer Meinung nicht blofs das : »bewahre mich,« sondern auch das : »ich suche Zuflucht bei dir,« V. 1 und V. 8 »ich werde nicht wanken« und namentlich V. 10 und 11 entgegen.

Ueber die Bedeutung des Wortes מִכְתָּם, welches sich auch in den Ueberschriften Ps. 56—60 findet, sind die Sprachforscher uneinig; schon die alten Uebersetzer geben es verschieden wieder : der Alex. und Theodotion : *στηλογραφία*, die Vulgata : *tituli inscriptio, Säulenschrift*, der Chald. : גְּלִיפָא תְּרִיצָא *sculptura recta*, Symmachus : *ταπεινόφρονος καὶ τοῦ ἀνώμου* (*Δαυίδ*) humilis et inculpati (David), Hier. : humilis et simplicis (David). Vorstmann (1) hält es für ein zusammengesetzes Wort; es soll dasselbe aus תָּם u. מָךְ zusammengezogen und falsch punktirt sein und : *der Unglückliche, errettet* erklärt werden müssen. Man kann nicht läugnen, dafs die so gedeutete Ueberschrift, die auch sonst nicht selten dunkel und räthselhaft ist, ganz gut zu dem Inhalte der Psalmen, welche diese Ueberschrift haben, passet. Doch steht dieser Erklärung wiederum Mehreres entgegen. Denn es spricht gegen dieselbe 1) die Punktation, 2) die Verbindung beider Wörter und 3) der Umstand, dafs das מכתם nie zugleich mit dem מִזְמוֹר *Psalm* und dem מַשְׂכִּיל *Lehrpsalm* oder תְּפִלָּה *Gebet* vorkommt, und immer gleiche Stellung mit diesen Wörtern, entweder vor dem לְדָוִד oder nach demselben hat, wogegen מִזְמוֹר abwechselnd steht, wie z. B. Ps. 23, 1; 24, 1. Grade so wie hier das מִכְתָּם לְדָוִד steht gleich in Ps. 17, 1 das תְּפִלָּה לְדָוִד, woraus hervorgeht, dafs das מכתם mit diesen Wörtern auf

(1) S. Comment. in Ps. XVI. Haag 1829.

einer Linie liegen mufs. Andere sind der Meinung, dafs מִכְתָּם von כֶּתֶם *Gold*, Syn. von זָהָב, nur poetisch, Job 28, 16. 19; 31, 24; Sprüchw. 25, 12; Ps. 45, 10; Hohesl. 5, 11; Dan. 10, 5, abzuleiten sei. Nach Aben-Esra und Kimchi u. A. sind die Psalmen, welche in der Ueberschrift מִכְתָּם haben, so genannt worden, weil sie trefflich seien, wie das beste Gold. Hiernach würde מִכְתָּם also ein *goldenes*, d. i. vorzügliches, ausgezeichnetes Lied Davids bedeuten. Luther übersetzt es daher : *ein goldenes Kleinod*, Dereser : *ein goldenes Lied, gülden Kleinod*, s. v. a. ein vorzügliches, ausgezeichnetes Lied Davids. Aehnliche Benennungen kommen allerdings auch sonst vor. So nennen die Araber bekanntlich die sieben vormuhammedischen Gedichte, welche an der Kaaba zu Mekka aufgehangen waren und daher *Moallakât* (المُعَلَّقات), *die Aufgehängten* hiefsen, wegen ihrer Vortrefflichkeit (nach Rosenm. weil sie mit goldenen Buchstaben auf Byssus geschrieben oder gestickt waren) *Modahhabât* المُذَهَّبات *die Vergoldeten;* und die Sprüche Ali's aus derselben Ursache *das Gold der Sitten.* So treffen wir bei den Griechen *goldene Sprüche* des Pythagoras an. Man hat gegen diese Erklärung bemerkt, dafs sich jene Psalmen, welche מִכְתָּם in der Ueberschrift haben, keineswegs vor den übrigen Psalmen auszeichnen und vor denselben den Namen : *goldenes Lied* verdienen; hierzu komme, dafs nur höchst unwahrscheinlich ein Nomen mit מ ohne Rücksicht auf den Verbalbegriff von einem *abgeleiteten* Nomen seine Bedeutung entlehnt habe und noch dazu von einem solchen, das nur in der Poesie vorkomme. Auch soll es unwahrscheinlich sein, dafs David selbst den Psalm ein *goldenes Lied* genannt habe. Diese Gründe sind aber von keinem Gewicht. Andere, wie Hitzig, Vaihinger nehmen das Wort in der Bedeutung *Kleinod* d. i. kostbares Lied, vom Verbum כָּתַם, welchem sie die Bedeutung : *sorgfältig aufbewahren* geben. Allein das in Kal ungebräuchliche כָּתַם, wovon nur einmal

Niphal Jer. 2, 22 vorkommt, bezeichnet nach dem Arabischen كتم *verbergen*, *verstecken*, occludere, obserare, abscondere, wovon im Syrischen (in Paal ܟܬܡ) die Bedeutung *versiegeln* und *beflecken*, *entstellen* abgeleitet zu sein scheint (2). In der Stelle des Jeremias wird נִכְתָּם verschieden wiedergegeben, indem Hengstenb. übersetzt: »Wenn du dich auch noch so sehr wäschest, so ist doch deine Schuld *versteckt* (נִכְתָּם) vor mir," und Ewald: »Ja wenn du dich mit Lauge wäschest, und noch so viel Seife du nimmst: doch *befleckt* ist deine Schuld vor mir, spricht der Herr Jehova.« Dafs נִכְתָּם bei Jer. *befleckt*, *beschmutzt* bedeute, nimmt auch Hupfeld an. Dafür spricht ferner das Chald. כְּתִים *sordidus* Targ. Jes. 1, 18. Hengstenb. meint nun, dafs כֶּתֶם *Gold*, eigentl. das *Verhehlte* bedeute, indem er Job 28, 15 vergleicht, wo זָהָב סָגוּר *kostbares*, *köstliches*, eig. verschlossenes *Gold* bedeute. Hiernach soll das wahrscheinlich von David zuerst gebildete מִכְתָּם *Geheimnifs* = ein Lied tiefen Sinnes bedeuten; so gefafst sei die Bezeichnung eine höchst passende, indem gleich unser Psalm uns in die geheimnifsvollen Tiefen des Lebens in Gott einführe und selbst seine Sprache tief mystisch und sein Inhalt für die in den Wegen des Herrn nicht Erfahrenen vollkommen dunkel sei. Uebrigens, fügt Hengstenb. hinzu, würde man sehr irren, wenn man meinte, dafs David, wenn er mehreren Psalmen in der Ueberschrift das Prädicat des Geheimnisses gebe, den übrigen diesen Charakter abspräche; es sei ihnen vielmehr allen gemeinsam, und den einzelnen werde es nur ertheilt, weil sie Theile des Ganzen seien, freilich solche, in denen dieser Charakter hervorträte; dasselbe gelte z. B. auch von der Benennung מַשְׂכִּיל

(2) Fürst (conc. Bibl.) giebt 2 dem כָּתַם die Bedeutung: micare splendere, fulgere und leitet von demselben das כֶּרֶתֶם *Glanzgold* und מִכְתָּם ab.

Lehrspalm; man dürfe sie durchaus nur positiv, nicht exclusiv fassen; alle Psalmen seien Lehrspalmen und in manchen träte sogar dieser Charakter noch directer hervor, als in den ausdrücklich bezeichneten, so direct, dafs es gar kein NB. in der Ueberschrift mehr bedürfe; nach dem Bemerkten gälte das מִכְתָּם in der Ueberschrift einem Procul profani gleich, rufe den Lesern von vornherein das: »o der grofsen Heimlichkeiten, die nur Gottes Geist kann deuten« entgegen. Den Zusammenhang mit מִכְתָּב in Jes. 38 brauche man übrigens nicht ganz aufzugeben, da es nicht unwahrscheinlich sei, dafs dies Wort die Grundlage unserer Bezeichnung bilde, dafs David nur durch Aenderung eines Buchstabens ein Wort ganz gewöhnlichen Sinnes in ein solches von tiefer Bedeutung umgeschaffen habe. Allein diese Beweisführung Hengstenb. scheint uns gesucht, auch enthalten aufserdem wenigstens mehrere Psalmen mit der Ueberschrift מִכְתָּם nicht eben Geheimnifsvolles; es kommt noch hinzu, dafs die Bedeutung *verhehlen*, *verstecken* gar nicht zu Jer. 2, 22 pafst.

Obgleich sich gegen die angegebenen Bedeutungen Manches anführen läfst, so können wir doch auch die von Gesenius angeführte Erklärung, nach welcher dasselbe gleichbedeutend mit מִכְתָּב *Schrift* ist, noch weniger gutheifsen. Die Verwechselung des מ mit ב kommt zwar öfters vor, wie דִּיבוֹן und דִּימוֹן Name eines Flusses, בָּרִיא und מְרִיא *fett*, זְמַן und זְבַן Zeit, مكّة und بكّة die Stadt Mekka, und es findet sich auch מִכְתָּב Jes. 38, 9, wo es in der Ueberschrift des Dankliedes vom Könige Hiskia vorkommt. Allein eine Vertauschung der Lippenbuchstaben מ und ב findet sich in diesen Wörtern und ihren Wurzeln, wie Hupfeld richtig bemerkt, nirgends und läfst sich daher nicht etymologisch rechtfertigen. Dafs die Stammwörter כָּתַם und כָּתַב in den semitischen Dialecten streng geschieden seien, erkennet auch Hengstenb. an. Hierzu kommt, dafs die Bedeutung *Schrift* eine zu allgemeine Be-

zeichnung des Inhaltes ist. Da das arab. كتم *gelb, röthlich, dunkelfarbig sein, flavum, fulvum = furvum, fuscum esse,* daher كتم Kraut zum Färben der Haare, bedeutet, und Gold und Silber von seiner Farbe benannt wird, so scheint uns die Bedeutung *goldenes Lied, Kleinod* die richtige zu sein. Aus dem Umstande, dafs einige Psalmen diese Ueberschrift haben, folgt aber nicht, dafs diese vor anderen einen besonderen Werth und Wichtigkeit haben.

Wir bemerken nur noch, dafs der eingliedrige Vers am liebsten zu Anfang des Psalmes vorkommt, wie Ps. 18, 2; 23, 1; 87, 1; 100, 1; 139, 1; 146, 1, selten aber in der Mitte der Rede, wie Ps. 29, 7: »Der Donner Jehova's sprüht feurige Flammen«, wo er dann eine angenehme und überraschende Wirkung hat.

Vers 2.

אָמַרְתְּ לַיהוָה אֲדֹנָי אָתָּה טוֹבָתִי בַּל־עָלֶיךָ׃

»Ich spreche zu Jehova, der Herr (eig. *mein Herr) bist du, — Mein Heil ist nicht aufser dir.«*

Der Leidende bezeichnet hier Jehova, den einen wahren Gott, als seinen Herrn und Gebieter und als den alleinigen Urheber des Heils und Glücks. Nach vielen neueren Auslegern soll אָמַרְתְּ das Femininum der zweiten Person und die Anrede an die Seele gerichtet sein. Es ist allerdings nicht selten, dafs die Seele angeredet oder redend eingeführt wird. So Ps. 42, 6; 43, 5: »Warum bist du gebeugt, o meine Seele, und tobst du bei mir? Harr' nur auf Gott, dennoch werd' ich ihm danken.« Die in diesen beiden Psalmen angeredete Seele wird zum Vertrauen auf Gott und zur Hoffnung ermahnt. Klagl. 3, 24. 25 heifst es: »mein Theil ist der Herr, spricht meine Seele, darum will ich harren auf ihn. Vgl. Jer. 4, 19. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs an unserer Stelle die Seele nicht wie in den angeführten genannt und nur aus אָמַרְתְּ errathen wird. Eine solche Ellipse kommt sonst nicht vor und ist

hart. Auch können Ps. 187, 5; 1 Sam. 24, 11; 2 Sam. 13, 39 nicht zur Bestätigung derselben angeführt werden. Gegen diese Erklärung spricht auch, dafs Jehova hier wie V. 1 schon angeredet und in keiner Stelle gesagt wird, dafs die Seele etwas zu Gott spreche. Unter den neueren Auslegern wollen auch viele, wie Dereser, Tholuck, Vaihinger, Bade, nach dem Vorgange alter Uebersetzer, wie des Syr., Chald., Hier. und des Alex., אָמַרְתִּי *ich spreche* gelesen wissen, welche Lesart auch die Codices 35. 39. 97. 133. 148. 245 und andere bei Kennicott und mehrere bei de Rossi haben. Die Lesart אָמַרְתִּ (3) mit dem kurzen Chirek unter ת haben die Codd. 570. 864. bei de Rossi. Hengstenb. bemerkt zwar dagegen, dafs die Texteslesart als die schwerere vorzuziehen sei, zumal, da die Anrede an die Seele der Rede eine dramatische Lebendigkeit gebe, und dieselbe dadurch nicht als ein äufseres, sondern in der Ueberzeugung und Gesinnung wurzelnd bezeichnet werde; solche Zwiegespräche, worin der Psalmist seine Seele zu beschwichtigen und zu beruhigen sucht, fänden sich auch öfters, wie Ps. 131, 3. Allein diese Gründe sind ohne Beweiskraft und finden in dem Gesagten ihre Erledigung. Ein ähnlicher Satz findet sich Ps. 31, 15; 140, 7: »Die erste Aeufserung des Vertrauens auf Gott ist die, dafs man zu ihm spricht: *du bist der Herr* (eig. *mein Herr*), der unumschränkte Gebieter über Alles im Himmel und auf Erden und der Spender alles wahren Heils.« Das אֲדֹנָי mit Kametz des plur. maiest., von Gott, zum Unterschiede des Plur. אֲדֹנַי *meine Herren* und des Sing. אֲדֹנִי *mein Herr* von Menschen gebraucht, wird hier nicht unpassend, wie Ps. 35, 23 אֱלֹהַי וַאדֹנָי *mein Gott und mein Herr* übersetzt: *mein Herr* näml. Gott. Ob durch »*mein Herr*« Gott oder ein Mensch bezeichnet wird, kann im Deutschen nicht wie

(3) Diese defective Schreibart findet sich auch Ps. 140, 18; Job 42, 2; 1 Kön. 8, 48; Ezech. 16, 59.

im Hebräischen durch die Form ausgedrückt werden. Auf das Suffix יָ־ in אֲדֹנָי wird im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht weiter Rücksicht genommen und das *mein* in der Uebersetzung nicht ausgedrückt. Aehnlich verhält es sich mit dem späteren aramäischen und rabbinischen Sprachgebrauche רַבִּי und רַבָּן eig. *mein, unser Herr*, wie im Syr. ܡܳܪܝ und ܡܳܪܰܢ, מָרָן eig. *mein, unser Herr*, zu vergleichen ist monsieur; die späteren Juden gebrauchen אֲדֹנָי gewöhnlich für den heil. Gottesnamen יְהוָֹה, den die Juden nicht aussprachen. Die Worte : *mein Heil ist nicht aufser dir*, haben den Sinn, dafs er bei Jehova, dem einen wahren Gott, sein wahres Glück und Heil finde und es von ihm ausgehe und die Seele nur in ihm und in seiner treuen Verehrung Ruhe, Wonne und Seligkeit finden, dafs er dagegen von den Götzen (V. 4) und Menschen kein Heil, keine Hülfe und keinen Trost erhalten könne. Der Fromme entsagt hier in Uebereinstimmung mit Ps. 73, 25 : »Wen hab' ich (aufser dir) im Himmel? und neben dir lieb' ich nichts auf Erden,« allen Helfern und Heilspendern aufser Gott. Das טוֹבָה *Gutes*, bezeichnet hier wie Ps. 106, 5; Job 9, 25 *Glück* und *Heil* im Gegensatze zu V. 4, wo von Schmerzen die Rede ist. Für diese Erklärung zeugt auch das entsprechende : *mein Theil, mein Becher, mein Loos, mein Erbe* V. 5 und 6. Das עָלֶיךָ *aufser dir* bezeichnet entweder *über dich hinaus* wie 3 Mos. 15, 25; Job 21, 32, oder *bei, neben dir*, wie 2 Mos. 35, 22; Job 38, 32. Es bezieht sich diese Stelle auf 2 Mos. 20, 3, wo es heifst : »du sollst keine andere Götter neben mir haben« עַל פָּנָי. Mit dieser Erklärung stimmt im Wesentlichen Hier. überein, der bonum meum non est sine te, und Symmachus, der *ἀγαθόν μου οὐκ ἔστιν ἄνευ σου*, der Syr., der ܛܳܒܬܝ ܡܶܢ ܟܽܠܗܽܘܢ ܗܝ *Mein Gut ist von dir*, und der Chald., der טִיבָתִי לָא מִתְיְהִיבָא בַּר מִנָּךְ *Mein Gut ist nur von dir gegeben*, übersetzt. Unzulässig ist die von Böttcher, Gesenius u. A. gegebene Erklärung : all mein Glück geht mir nicht über dich, d. i. das Beste, was ich habe, ziehe ich dir nicht

vor; indem der Gegensatz V. 4: »Viel sind die Schmerzen derer, die einen Andern erkaufen . .« und V. 5: »Jehova ist mein Erbtheil« u. s. w. und die Beziehung auf den Decalog dagegen sprechen. Verwerflich ist auch die Erklärung: »mein Gutes ist nicht über dir, d. i. ich kann dir nichts Gutes thun«, welche nach dem Vorgange des Alex. (*ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις*) Calvin giebt, indem er schreibt: »die Summe ist die, dafs wenn wir zu Gott treten, wir alles Selbstvertrauen ausziehen müssen. Denn wenn wir uns einbilden, es sei bei uns, so ist es kein Wunder, wenn er uns verstöfst, weil wir ihm den vorzüglichsten Theil seiner Ehre rauben.« Der Gegensatz der Schmerzen, welchem die Diener der Götzen unterliegen, zeigt, dafs unter dem Guten des Psalmisten nicht das Gute verstanden werden kann, was er thut, sondern nur das Gute, was er empfängt, was ihm zu Theil wird, das Glück oder Heil. Verwerflich ist auch die von Kimchi und Jarchi gegebene Erklärung: du bist nicht schuldig, es liegt dir nicht ob, mir Gutes zu thun, und ebenso die von Luther: ich mufs um deinetwillen leiden. Auch darf man bei dem: *Mein Gutes* nicht speciell an die Verherrlichung Christi als Lohn seiner Leiden (Joh. 17, 5) denken oder dasselbe so fassen: Alles, was von dir, von deinem Willen mir kommt, ist mir ein Gut; du mein Gott, magst in Allem über mich bestimmen; wenn ich auch den Leidenskelch trinken mufs — es geschehe dein Wille! Matth. 26, 42; Joh. 18, 11. Dieser Gedanke ist hier unzulässig, weil der Leidende um Bewahrung und Beistand in den Leiden bittet.

Vers 3.

לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־בָם׃

»(Wie) den Heiligen, die im Lande sind, und den Edlen, an denen ich all mein Wohlgefallen habe.«

Der Fromme will sagen: So wie ich, so haben auch die Heiligen und Edlen im Lande kein Gut neben und aufser dir und setzen nur auf Jehova ihr Vertrauen und

erwarten nur von ihm ihr Glück und Heil; worüber er wahres Wohlgefallen habe. Der Fromme weifs, dafs auch andere Jehova als den alleinigen Herrn und Urheber des Heiles anerkennen. Das Vertrauen auf Jehova und die Ueberzeugung, dafs dieser der eine wahre Gott, der einzige Urheber des wahren Heils sei, theilt der Fromme mit den treuen Gottesverehrern des Landes, die derselbe mit herrlichen Vorzügen geziert und mit hoher Würde begabt hat. Dieser Vers hängt mit dem vorhergehenden Vers eng zusammen, nicht aber, wie mehrere neuere Erklärer wollen, mit V. 4 als Vordersatz. Das ל in לִקְדוֹשִׁים bezeichnet hier passend den Dativ, welcher von טוֹבָה im vorhergehenden Verse abhängt, so dafs der Sinn ist : wie ich kein Heil und Glück aufser Jehova habe : so auch nicht die Heiligen u. s. w. im Lande des Herrn; oder man kann das ל in der Bedeutung *mit* oder *angehörend, angehörig* fassen, wie 1 Kön. 15, 27 Baesa, der Sohn Ahia לְבֵית יִשָּׂשכָר *dem Hause Issaschars angehörig* und in dem לְדָוִד *dem David angehörig* in den Ueberschriften der Psalmen. Hengstenberg nimmt das ל in der Bedeutung *zu*, nämlich den Heiligen, d. h. mich ihnen beigesellend, was denselben Sinn giebt. Die Bedeutung *in Betreff* der Heiligen hat ל nicht, wie Bade behauptet. Vgl. Hupfeld z. d. St. Die *Heiligen* und *Edlen* sind hier wohl zunächst die gläubige Gemeinde Israels, namentlich die Frommen, welche Jehova als den einen wahren Gott treu verehren und nur von ihm Heil und Segen erwarten; es ist unzulässig, mit Hengstenb. hier nicht an Einzelne, sondern an das ganze Bundesvolk, welches als ein heiliges und edles bezeichnet wird, zu denken. Die Gottlosen und Ungläubigen, namentlich die Götzendiener sollen aus dem Volke ausgerottet werden und sind keine wahren Glieder der Gemeinde des Herrn; derselbe bezieht diese Stelle auf 2 Mos. 19, 6, wo es von Israel heifst : »und ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk«, und 5 Mos. 7, 6 : »denn ein heiliges Volk bist du Jehova deinem Gott, dich hat erwählt

Jehova dein Gott, dafs du ihm seiest Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erde sind. Als Prädicat des ganzen Volkes soll קְדוֹשִׁים *Heilige* auch Ps. 34, 10 („Fürchtet Jehova, ihr, seine Heiligen, denn keinen Mangel haben die, so ihn fürchten“), stehen. Allein hier sind die Heiligen die frommen Gläubigen. Auch wird für diese Erklärung angeführt Dan. 8, 24; 7, 21 und 1 Petri 2, 9, wo die ganze christliche Gemeinde *βασίλειον ἱεράτευμα* genannt wird. Doch der Zusammenhang läfst es kaum zweifelhaft, dafs die Heiligen und Edlen, welche der Psalmist im Auge hat, hier nicht die ganze Gemeinde, sondern ein enger Kreis derselben sind. Darin, dafs das Volk Israel vor allen Völkern der Erde als Volk und Gemeinde Jehova *auserwählt* war, von ihm belehrt, geleitet, geführt und geschützt wurde und seine Gebote erhielt, liegt zwar ein grofser Vorzug und die hohe Würde desselben, so dafs es ein heiliges, d. i. auserwähltes Volk genannt werden kann, allein daraus folgt nicht, dafs hier zunächst nicht an die sittliche und fromme Gesinnung zu denken sei. Wenn nun auch אַדִּירִים *Edle, Herrliche,* stets sich auf die Würde, wie z. B. 2 Chron. 23, 20 und nie auf die Gesinnung bezieht und קָדוֹשׁ 3 Mos. 21, 6; Ps. 106, 16 von den Priestern und 4 Mos. 6, 5 von den *Nasiräern* gebraucht wird, so schliefst dieser Umstand doch nicht hier einen engeren Kreis aus. Das בָּאָרֶץ ist, wenn Israel hauptsächlich genannt ist, nicht: *auf der Erde,* sondern: *im Lande,* nämlich Israels oder Jehova's, wo der eine wahre Gott erkannt und verehrt wurde, zu übersetzen. Dafs hier an das von Israel bewohnte Land zu denken ist, beweist nicht blofs das: *die Heiligen und Edlen,* sondern auch der Gegensatz V. 4, wo von auswärtigen Götzendienern die Rede ist. Vgl. 1 Sam. 26, 19; Jos. 22, 24. 25. Hat der Redende hauptsächlich die gläubige christliche Gemeinde im Auge, deren Mitglieder auch Heilige genannt werden, Röm. 1, 7; 1 Cor. 6, 11; 1 Petr. 2, 9, so würden die קְדוֹשִׁים und אַדִּירִים alle wahre Gläubige, vornehmlich die Apostel, Glaubensboten und treuen

Anhänger Christi bezeichnen. In diesem Falle müſste man בָּאָרֶץ *auf Erden* d. i. *in der Welt* (Luc. 2, 14; Joh. 16, 33; 17, 11. 12. 15) übersetzen. Uebrigens würde die Uebersetzung : *im Lande* die gläubigen Christen nicht ausschlieſsen, da nach der Erscheinung Christi die ganze Erde ein Palästina, ein Gott geheiligtes und geweihtes Land werden soll. Durch das : *im Lande* würde nur der Gedanke individualisirt. Auf jeden Fall darf man die Frommen und gläubigen Israeliten auch dann, wenn der Messias hier redend eingeführt wird, nicht ausschlieſsen, da er auch an diesen sein Wohlgefallen hat und sie nur durch ihn ihr Heil erreichen. Der stat. const. אַדִּירֵי hat seinen Grund in dem ausgelassenen Relativ und ist nicht, wie Hengstenb., Ewald (krit. Gramm. §. 203, kl. Gr., §. 509) und Böttcher, 50, wollen, wegen des folgenden כָּל־ *Gesammtheit, Alles* gesetzt und אַדִּירֵי כָּל־ eig. *die Edlen der Allheit* zu übersetzen. Man muſs daher übersetzen : die Edlen, an welchen ich all mein Wohlgefallen habe, wie Ps. 7, 16; 9, 16. Eben so verhält es sich Ps. 18, 44; 81, 6; 90, 15; Jes. 29, 1; Job 18, 21. Es ist daher unrichtig, wenn Gesenius erklärt : »was die Heiligen betrifft, die im Lande sind, und die Edlen, so ist an ihnen all mein Wohlgefallen«, indem der stat. constr. nie für den stat. abs. vorkommt. Auch paſst dieser Sinn nicht in den Zusammenhang des Psalmes. Denn da Alles bis V. 7 nur Ausführung des : *ich suche Zuflucht bei Jehova* ist, und Alles nur das Vertrauen auf denselben ausspricht, so kann das Wohlgefallen des Psalmisten an den Heiligen wohl beiläufig in einem Nebensatze ausgesprochen werden, nicht aber in einem durchaus selbstständig stehenden Hauptsatze. Ferner schlieſst sich das : *die einen Andern sich erkaufen* in V. 4 unmittelbar an das : *mein Gutes ist nicht auſser dir* in V. 2 an, und nur aus dieser Verbindung erhält das : »einen Andern« seine Bestimmung. Diese Verbindung wird zerstört, sobald man dem dritten Verse eine selbstständige Stellung anweist; sie findet nur nach unserer Erklärung statt, der gemäſs im

dritten Verse der fromme Leidende nur den Gedanken ausspricht, dafs er mit seiner Anerkennung Jehova's als des Herrn und des alleinigen Urhebers des Heils nicht allein dastehe, sondern sie als Glied der Gemeinde Gottes ausspreche.

Nach de Wette, der nach dem Vorgange von Storr das ְו vor אַדִּירֵי als den Nachsatz einführend nimmt und die Worte übersetzt : »die Heiligen, welche im Lande, sind die Herrlichen, an denen ich all meine Lust habe« soll der in den Zusammenhang mit dem folgenden Verse passende Sinn sein : »Der Dichter halte es mit den Frommen im Lande, wozu der folgende Vers den Gegensatz bringt, dafs er nämlich die Götzendiener verabscheue.« Gegen diese Deutung, wenn sie auch den stat. const. erklärt, spricht doch das לִקְדוֹשִׁים als stat. absol. und der Umstand, dafs der Hauptgedanke des folgenden Verses, dafs diejenigen, welche einen Andern erkaufen, viele Schmerzen haben, aufser Acht gelassen wird und von einem Abscheu des redenden Frommen gegen die Götzendiener in diesem Verse nicht die Rede ist. — Nach Hofm. (die Weissagung S. 162) soll das ל hier dem ל in לַיהוָה coordinirt sein, in V. 2 was die Seele zu Jehova, in V. 4, was sie zu den Heiligen spricht. Allein auch diese Erklärung ist unzulässig, da der Angeredete im ganzen Psalm nur Jehova ist, V. 4 nichts enthält, was sich speciell zu einer Anrede an die Heiligen eignet, und ferner der Strophenbau des Psalmes durch diese Erklärung ganz zerstört wird. Auch Böttcher bemerkt dagegen : »die Zurückbeziehung auf V. 2 giebt doch eine zu langweilige Gedankenfolge, und יִרְבּוּ in V. 4 einen zu unkenntlichen Redeanfang, als dafs sie in solcher Entfernung von אָמַרְתְּ gewöhnlichen unbefangenen Lesern, die *nicht exegetisch grübeln*, hätte einfallen können.«

חֵפֶץ bezeichnet hier und an anderen Stellen : *Gefallen, Wohlgefallen*, vgl. 1 Sam. 15, 22; Ps. 1, 2; 16, 3; Pred. 5, 3. Geier vergleicht כָּל־חֶפְצִי־בָם dem symbolischen

Namen Sion (der Kirche Jesu 2 Ps. 2, 6 : »*Meine-Lust-an-ihr*« : »man wird dich nennen : *Meine-Lust-an-ihr*, denn der Herr habe seine Lust an dir«, vgl. Jes. 62, 4; Hos. 2, 23. 24; Röm. 9, 23; 1 Petr. 2, 10). Andere symbolische Namen finden sich Jes. 7, 3; 8, 1. 3; 2 Kön. 21, 1. Allein man kann hier solche nicht annehmen, weil das : »man wird dich nennen« fehlt.

Vers 4.

יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ בַּל־אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם וּבַל־אֶשָּׂא
אֶת־שְׁמוֹתָם עַל־שְׂפָתָי׃

»*Viel sind die Schmerzen derer, die einen Anderen erkaufen, nicht ausgiefsen will ich ihre Trankopfer von Blut und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen.*«

Hier will der Redende sagen, dafs Jehova sein wie der Heiligen im Lande einziges Heil sei, indem Diejenigen, die ihr Heil bei Anderen suchen, für ihre Vertauschung des einen wahren Gottes mit einem falschen, nichtigen, oder nach Hengstenb. für ihre Aufopferungen, wodurch sie ihre Gunst zu erwerben sich bemühen, statt der gehofften Fülle der Gaben nur eine Fülle von *Schmerzen* einerndten (Ps. 73, 27. 28), weshalb er sich mit Abscheu von diesen Anderen, den Götzen, wegwende, an ihrem abscheulichen Dienst keinen Antheil habe und ihre Namen nicht auf seine Lippen nehme. Die Uebersetzung des Chald., Symmachus, Hier. und mehrerer neuerer Gelehrten, wie Gesenius, Ewald's und Maurer's : *viel sind die Götzenbilder* oder *viel sind der Götzen* ist unzulässig, weil עַצְּבוֹת vom Sing. עַצֶּבֶת immer *Schmerzen* und nie Götzenbilder bedeutet. Vgl. Job 9, 28; Ps. 147, 3; Sprüchw. 10, 10; 15, 13. Nur עֲצַבִּים von עָצָב findet sich 1 Sam. 31, 9; 2 Sam. 5, 21; Hos. 4, 17 und עֹצֶב (von עָצַב *arbeiten, bilden*, daher *Schmerz leiden*, dolere, und עָצָב *Arbeiter*) Jes. 48, 5; Ps. 139, 24 in der Bedeutung *Götzenbilder*, eig. *Gebilde*. Für die Bedeutung *Schmerzen* spricht

auch der Gegensatz gegen טוֹבָה V. 2 : »ich suche mein Heil bei dem Jehova, weil bei den Anderen nur Schmerzen sind.« Hierzu kommt, dafs die Erwähnung der Vielheit der Götzen in diesem Zusammenhange müssig erscheint, und diese Erklärung dem Verse dasjenige nimmt, was ihm den Character einer Ausführung des : »bei Jehova suche ich Zuflucht« giebt, und auch sein Verhältnifs zu dem folgenden Vers, in welchem den vielen *Schmerzen*, welche allein bei den Götzen zu finden, die reichen *Güter* entgegenstehen, welche Jehova giebt. Allenfalls kann man nur eine Anspielung auf עֲצַבִּים oder עֲצַבִים *Götzen* annehmen, da das עֲצַבִּים mit dem עַצְּבוֹת im Zusammenhange steht und die *Götzenbilder* ihren Namen von der Mühe und Beschwerde haben, welche ihre Anfertigung machte. Was nun die *Schmerzen* betrifft, so bestehen dieselben nicht blofs in der getäuschten Hoffnung, sondern auch in den Strafgerichten, die Gott über die Abtrünnigen verhängt; vgl. Jes. 65, 14, wo es heifst : »Siehe meine Knechte werden jauchzen vor Herzenslust; ihr aber werdet schreien vor Schmerz und vor Betrübnifs hinken.«

Die Worte : יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ (der Alex. *ἐπληθύνθησαν αἱ ἀσθένειαι αὐτῶν μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν,* multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt; der Syr. : ܢܣܓܘܢ ܟܐܒ̈ܝܗܘܢ ܐܚܪ̈ܝܐ ܥܓܠ multiplicentur dolores eorum postremi cito; der Chald. : מַסְגַן צַלְמָנֵיהוֹן מִן בָּתַר כֵּן מוֹחָן לְקָרְבָא קוּרְבָּנֵיהוֹן multiplicant idola sua, et postmodum festinant, ut offerant munera sua; Hier. : multiplicatae sunt infirmitates eorum; postea acceleraverunt; der Arab. : كَثُرَتْ أَوْجَاعُهُمْ وَبَعْدَ ذَلِكَ أَسْرَعُوا multiplicati sunt dolores eorum, ac proinde festinaverunt) werden auch dem letzten Theile nach verschieden von den Neueren übersetzt und erklärt. Storr, Rosenm., Gesenius, Hengstenb. (Christol.), de Wette, Bade und A. übersetzen אַחֵר מָהָרוּ *die anderswohin eilen*, und nehmen אַחֵר in der Bedeutung *aliorsum.* Allein diese Uebersetzung ist,

wie schon ältere Ausleger erkannt haben, unrichtig, weil אַחֵר nie die Bedeutung *anderswohin* hat, wie schon Böttcher bemerkt: »weder für diesen Neutralgebrauch des אַחֵר, noch für die gerade in solchem Fall unverlängerte Wortform im Sinne des *wohin*, läfst sich irgend ein bestätigendes Beispiel erkennen«. Auch darf man mit den alten Uebersetzern dem מָהַר nicht die Bedeutung *eilen* geben, und *rückwärts eilen*, oder mit einigen Interpreten: *die anderen*, näml. *Götzen nacheilen* übersetzen, da diese sich nur in Piel findet; wogegen es in Kal, wie im Arabischen und Syrischen, in der Bedeutung des *Wiederkaufens*, *Eintauschens* vorkommt. Der Sprachgebrauch fordert die Uebersetzung: *die einen Anderen erkaufen* oder *eintauschen.* Das אַחֵר, ein *Anderer,* steht hier im Gegensatze zu Jehova, V. 2, und bezeichnet, wie Ps. 42, 8; 48, 11 und im Plural 2 Mos. 20, 3; 23, 13 u. a., einen anderen Gott, d. i. Götzen aufser Jehova. Eine nähere Bezeichnung des Götzen ist hier um so weniger nothwendig, weil die Redensart: *sich zu anderen Göttern wenden* im Pentateuch öfters vorkommt, vgl. 5 Mos. 5, 7; 6, 14; 7, 4; 8, 19; 11, 16. 28; 13, 3. 7. 14 ff. Das אַחֵר ohne Nennung des Götzen steht nicht ohne Nachdruck, indem es darauf hinweist, dafs es gleich viel ist — *wer,* wenn nur ein Anderer, als Jehova, der eine wahre Gott, Schützer und Wohlthäter, es ist, dem man allein vertrauen kann.

מָהַר, verwandt mit מוּר (arab. مَارَ, مَهَرَ, syr. ܡܚܰܪ samarit. מר) *tauschen*, *vertauschen*, mit verstärkter Form מָחַר *kaufen, tauschen,* מָכַר *verkaufen,* kommt in Kal nur in der Bedeutung *kaufen*, *verkaufen* vor. 2 Mos. 22, 15 wird es von dem Kaufen eines Weibes durch Darbringung der Brautgeschenke gebraucht, daher מֹהַר *Kaufpreis*, arab. مَهْرٌ u. syr. ܡܗܪܳܐ dass. Mehrere Ausleger, welche bei מָהָרוּ nur den allgemeinen Begriff des Kaufens festhalten, finden hier blofs den Gegensatz der *Aufopferungen*, mit welchen die Diener der Götzen sich deren Gunst zu erkaufen su-

chen, indem sie auf ihren Cultus grofsen Aufwand verwenden, und der *Schmerzen*, die sie dafür einerndten, nicht gedenken. Allein da מָהַר speciell von dem im Oriente gebräuchlichen Kaufe des Weibes 2 Mos. 22, 15 gebraucht wird, so kann man mit Grund annehmen, dafs dieses auf das ähnliche Verhältnifs sich beziehende Wort, unter welchem das Verhältnifs des Gläubigen zum wahren Gott und des Götzendieners zum Götzen, welche den Namen מְאַהֲבִים *Buhler* führen, öfters dargestellt wird, gewählt worden ist, um dadurch auf die Ungereimtheit des Verhältnisses der Götzendiener zu den Götzen hinzuweisen. Da Jehova, der Gott Israels, öfters als dessen Gemahl erscheint, indem er es aus der Knechtschaft Aegyptens loskauft, Hos. 3, 2, demselben mit Erweisungen der Liebe entgegenkommt und dafür Gegenliebe fordert, so sollte dieses auch bei den Götzen im Verhältnisse zu ihren Verehrern, wie im Verhältnisse des Mannes zum Weibe, stattfinden, und sollten dieselben wie Jehova die Initiative ergreifen und um die Gunst ihrer Verehrer werben; allein dieses ist nicht der Fall, will der Leidende sagen, indem vielmehr die Diener der Götzen, die durch nichts ihr Dasein und ihre Liebe bezeugen, für ihre Vertauschung grofse Aufopferungen machen, und anstatt Heil und Glück Schmerzen einerndten. Ein Gott, der nicht mit Erweisungen seiner Liebe das Verhältnifs eröffnet, wird sie nimmer erweisen, und thöricht ist es, auf sie zu hoffen. Analog ist das: »Ephraim hat sich Liebe erkauft«, Hos. 8, 9, und Ezech. 16, 33. 34, wo der Prophet das Widersinnige hervorhebt, dafs, während sonst überall den Buhlerinnen Lohn gereicht werde, die Götzendiener ihren Buhlern, den Götzen, Geschenke darreichen (4).

(4) Nach Bade, der אַחֵר מָהָרוּ die *anderswohin eilen* übersetzt, sollen diese Worte bedeuten: die ihren eigenen Weg gehen, fern von dem Wege meines Vaters und von meinem Wege«. Christus soll hier

Was die Suffixe in נִסְכֵּיהֶם *ihre Trankopfer* und שְׁמוֹתָם *ihre Namen* betrifft: so sind die Ausleger darüber verschiedener Ansicht, ob sie auf die Götzendiener, die einen Anderen erkaufen, oder auf die Götzen zu beziehen sind. Wir halten die Beziehung auf die Götzen für die richtige, weil die Worte: *ich werde nicht ihre Namen auf meine Lippen nehmen* offenbar auf die verabscheuungswürdigen Götzen hinweisen, und die Beziehung auf die Stelle 2 Mos. 23, 13: »den Namen *anderer Götter* sollt ihr nicht erwähnen, und nicht soll er gehört werden aus eurem Munde«, nicht zu verkennen ist. Auf diese Stelle bezieht sich auch Hos. 2, 19: »und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde, und nicht werden sie ferner erwähnt werden nach ihrem Namen«. Den Namen der heidnischen Völker auszusprechen, konnte der fromme Leidende auch schwerlich vermeiden. Für die Beziehung der Suffixe auf die Götzen spricht auch der Gegensatz in V. 5. Nur der Umstand, dafs hier אַחֵר und nicht im Plural אֲחֵרִים gebraucht wird, könnte beim ersten Blick gegen unsere Beziehung zu sprechen scheinen. Allein dieses ist doch in der That nicht der Fall, da אַחֵר nur eine ideelle Einheit ist, im Gegensatze gegen den einen wahren Gott, der Sache nach aber eine Mehrheit in sich schliefst. Wir können somit Hengstenb. nicht beistimmen, wenn er (Christol. I, S. 166) behauptet, dafs die Worte: »ich will nicht ausgiefsen ihre Trankopfer von Blut“ nicht zum Beweise dienen, dafs in unserem Verse von Götzendienern die Rede sei.

Durch Trankopfer von Blut soll nach mehreren Auslegern, wie J. D. Michaelis (mos. Recht, II, S. 70) und

sich selbst meinen, da er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei. Joh. 14, 6; 8, 12. Da מָהַר nie *eilen* bedeutet, so ist diese Erklärung unzulässig. Es wird daher durch אַחֵר auch nicht das römische Volk und der römische Kaiser, wie Coccejus meint, der Joh. 19, 15 im Auge hat, verstanden.

Dereser, der heidnische Gebrauch, den Opferwein ihrer Götzen mit Blut zu vermischen, dessen Genufs den Israeliten streng verboten war, bezeichnet werden. Allein diese Beziehung ist unnöthig, da hier nach dem Zusammenhange von der Verwerfung des nichtigen Götzen an sich und von dem Abscheu des Götzendienstes die Rede ist. Man kann daher, mit Vergleichung von Jes. 63, 3: »wer Speisopfer darbringt, ist als der Saublut opfert«, das Trankopfer von Blut uneigentlich fassen und so erklären: Trankopfer, die eben so abscheulich sind, als ob sie statt des *Weines*, aus dem sie bestanden, aus Blut beständen. Die Erwähnung des Blutes lag hier nahe, da der Wein *Traubenblut* genannt wurde, wie aus 1 Mos. 49, 11; 5 Mos. 32, 14 erhellt. Unrichtig übersetzt Bade die Worte: בַּל־אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם *Ich werde* (sie fernerhin) *nicht opfern lassen ihre Trankopfer, wegen der Blutschuld*, und erklärt sie daher falsch von dem *Aufhören* der Schlacht- und Speisopfer, Dan. 9, 27. Denn נָסַךְ bezeichnet in Hiphil, wie in Piel nie *ausgiefsen, spenden, opfern lassen*, sondern nur: *ausgiefsen, spenden*, wie aus 1 Mos. 35, 14; 4 Mos. 28, 7; Jer. 7, 18; 1 Chron. 11, 18 erhellt. Alsdann bezeichnet דָּם *Blut* hier nicht Blut*schuld*, Mord, wie 3 Mos. 19, 16; 1 Mos. 37, 26, sondern in Verbindung mit נִסְכֵּיהֶם *blutige* Trankopfer. Es ist daher hier nicht an die Schuld der Juden zu denken, welche Jesus ans Kreuz brachten und sich dadurch mit Blutschuld beluden; auch kann mithin Jes. 53, 8 מִפֶּשַׁע עַמִּי *wegen der Sünde meines Volkes*, und Dan. 9, 26 nicht verglichen werden. Dafs die Präposition מִן auch von der Materie, woraus etwas besteht, verfertigt wird, gebraucht wird, beweisen mehrere Stellen, vgl. Ps. 45, 14; 1 Mos. 2, 19; 2 Mos. 39, 1; Hos. 13, 2; Hohesl. 3, 9 *aus Holz des Libanon*. Unrichtig ist, was Bade sagt, dafs das מִן nicht bedeuten könne: *woraus* etwas bestehe, und hier *wegen* zu übersetzen sei. Der Alex. hat die Worte: בַּל־אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם wiedergegeben: *οὐ μὴ συναγάγω τὰς συναγωγὰς αὐτῶν ἐξ αἱμάτων*, die Vulg.: *non congregabo con-*

venticula eorum de sanguinibus. Unter conventicula versteht Allioli religiöse Zusammenkünfte, Loch und Reischl die Gemeinde des Messias, Schegg die Kirche Christi. Allein diese Erklärungen beruhen auf einer unrichtigen Uebersetzung. Nach dem Vorgange von Agellius vermuthet J. D. Michaelis, dafs der Alex. אַכְנִים כִּנְסֵיהֶם gelesen habe. Allein כָּנַם kommt in Hiphil nicht vor, und כֵּנֵם ist gar nicht in Gebrauch. Nach Ruperti und Rosenm. soll der Alex. den Sinn der Worte haben ausdrücken wollen. Dieses ist mir auch wahrscheinlicher, wenn er nicht etwa mit Verwechselung des ךְ und ף etwa אֹסֵף in Kal oder אֲאַסֵּף in Piel gelesen und dem נִסְכֵּיהֶם eine entsprechende Bedeutung gegeben hat.

Vers 5.

Hier folgt der Gegensatz, worin der fromme Leidende sagt, dafs nicht die Götzen, die nur Schmerzen ihren Verehrern bereiten, sondern Jehova, der eine wahre Gott, allein sein Heil und gröfstes Gut sei, und er bei ihm nur der Güter Fülle finde. Er sagt :

יְהוָה מְנָת־חֶלְקִי וְכוֹסִי אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי׃

»Jehova ist mein Antheil und mein Becher, du bewahrest mein Loos.«

Den Sinn giebt Muis richtig mit den Worten an : »all mein Gut ist von Gott und in Gott allein.« Der Leidende preist sich hier glücklich, dafs Jehova der alleinige Urheber seines Heils sei. Dafs eben hiervon die Rede sei und nicht von der reinen Liebe des Mystikers, welcher Gott seinen Antheil nennt, und von der innerlichen Verbindung mit ihm, wie Böttcher will, erhellt daraus, dafs dieser Vers noch eine weitere Ausführung ist von : »ich suche bei dir Zuflucht«, eben so auch von »du bewahrest mein Loos«, besonders von : »mein Gutes ist nicht aufser dir«, in V. 2, was hier in anderer Form wiederkehrt, nachdem der Leidende ausdrücklich von denjenigen sich los-

sagt, bei denen man aufser Gott Gutes sucht; auch erhellt dieses aus dem Gegensatze der Schmerzen, welche der Dienst jener Anderen nach sich zieht. Durch die Worte : »Jehova ist mein Antheil und mein Becher« will der Leidende sagen, dafs er das, was Jehova, der hier nach der ganzen Fülle der Güter und Gaben, die er besitzt, in Betracht kommt, habe und gebe, allein suche, und dafs ihm dasselbe zu Theil werde und genüge. Der Leidende erklärt hierdurch also den Besitz Jehova's und *seiner* Güter und Gaben als sein höchstes Gut und einziges Heil und Glück; vgl. Ps. 73, 26; 119, 37; 142, 6. Dafs dieses der Sinn jener Worte sei, darüber lassen die Stellen des Pentateuchs, worin Jehova Levi's Antheil und Erbe genannt wird und welche der Leidende offenbar vor Augen hat, keinen Zweifel. Denn 4 Mos. 18, 20 heifst es : »Jehova sprach zu Aharon : in ihrem (Israels) Lande sollst du nicht erben und Antheil soll dir nicht sein in ihrer Mitte, ich bin dein Antheil und dein Erbe inmitten der Kinder Israel«, d. i. vom Lande Kanaan sollst du (Levi) keinen Antheil erhalten, wie die übrigen Bruderstämme, sondern das, was Jehova an Zehnten und Opfern gehört, soll dir zu Theil werden. Gut giebt daher J. H. Michaelis den Sinn an : »a me solo accipies, quod satis superque sit et quae mihi debentur ea tua erunt«, vgl. 5 Mos. 10, 9; 18, 1. 2, wo das : Jehova ist sein Erbe erklärt wird durch : »die Opfer Jehova's und sein Erbe werden sie essen«. Wie dem Stamme Levi hier als Ersatz für einen Antheil des Landes die Theilnahme an den reichen Gütern und Gaben Jehova's angewiesen wird, so will der Leidende für den Besitz Jehova's und seiner Güter gern alles Andere Anderen überlassen.

מְנָת־חֶלְקִי *der Theil meines Antheils*, steht verbunden für חֶלְקִי allein. Durch חֵלֶק wird der Jemanden bei der Vertheilung zu Theil gewordene Antheil, das Eigenthum, bezeichnet. Hupfeld ist der Meinung, dafs מְנָת חֶלְקִי, da חֶלְקִי mitten zwischen מְנָת und כּוֹסִי *mein Becher* stehe, eine *Efsportion*, wie כּוֹסִי eine *Trinkportion* bezeichne und das

Bild vom *Gastmahle* entlehnt sei. Diese Erklärung, welche ebenfalls nicht unpassend ist, giebt aber denselben Sinn. Die Femininform מְנָת *Theil, Antheil,* ist stat. constr. und steht für מְנַיְת, wie das Fem. גְּלָת aus גְּלַיְת, das Partic. פֹּרָת 1 Mos. 49, 22 f. פֹּרִיַת. Es steht מְנָת für מְנַת mit Verlängerung des ă in ā zum Ersatz für das ausgeworfene Jod oder Vau. Ewald erklärt es (ausf. Lehrb. §. 187 c, S. 359) nicht so richtig aus der Form : קְטָל (s. Hupfeld zu Ps. 11, 6). Bade meint, dafs in diesem und den beiden folgenden Versen der Messias als *Hoherpriester* spreche, da der ganze Psalm in die Zeit der Nähe seines hohenpriesterlichen Todes fälle. Allein diese Erklärung ist zu speciell und wird durch die Worte des Textes nicht geboten. — Sehr bezeichnend wird hier Jehova : *sein Becher* genannt. Wie ein Becher, der nie leer wird, nie dursten läfst, und also den Durstenden stets labt, sättigt und erfreut, so soll ihm Jehova der Quell aller Güter und Freuden sein. Dafs dieses der Sinn sei, erhellt aus Ps. 23, 5, wo der auf Jehova vertrauende David sagt : »mein Becher ist Ueberflufs«, vgl. Ps. 11, 6, wo David von den Gottlosen sagt : »und Zorneshauch ist ihr Becher-Theil«.

Die letzten Worte : תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי werden verschieden übersetzt und erklärt; der Alex. : *σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί*, welches die Vulg. wörtlich übersetzt : »tu es, qui restituis hereditatem meam mihi«; der Syr. : ܐܢܬ ܗܘ ܡܦܢܢ ܠܝ ܝܪܬܘܬܝ *tu hereditatem meam mihi restituis* (d. i. tu mihi pars es, tu etiam distributor); der Chald. : אַנְתְּ תְּסוֹבַר עַדְבִי tu sustentabis sortem meam; Hier. : tu possessor sortis meae; die neueren Uebersetzer gewöhnlich : *Du unterstützest oder erhältst, bewahrest mein Loos*; Dereser : *Du zogest für mich das Loos.* Hiernach wäre der Sinn : wie du dich mir als Erbe giebst, so wirst du auch mein Loos (d. i. mein Erbtheil, s. v. a. die mir von dir zu Theil gewordenen Güter und Gaben) bewahren, erhalten, schützen; in diesem Sinne fassen auch Drusius,

Geier und Döderlein diese Worte. Dafs diese Auffassung etwas sehr Fremdartiges enthalte, wie Hengstenb. behauptet, sehe ich nicht ein. Da das Particip תּוֹמִיךְ für תּוֹמֵךְ von תָּמַךְ eig. *fassen, anfassen*, dann *aufrecht erhalten, stützen, unterstützen, bewahren*, welches öfters von Gott gebraucht wird, vgl. Ps. 41, 13; 63, 9, eine selten vorkommende Form ist, so meinen Hengstenb. nach dem Vorgange von A. Schultens (in seinen Instit. ad fund. l. hebr., S. 298) und Ruperti, dafs es das Fut. in Hiphil von יָמַךְ sei, arab. وَمَكَ *amplus et latus fuit* und הוֹמִיךְ *amplificavit, weit, herrlich machen* bedeute. Allein das Verbum יָמַךְ findet sich in keiner Stelle des A. T., und وَمَكَ kommt auch im Arab. nie als Verbum vor; es findet sich blofs وَمْكَةٌ *laxitas, amplitudo* nach Kamus. Man darf daher ohne Noth dieses sonst nicht vorkommende Wort nicht als ein hebräisches annehmen. Mehrere Ausleger, welche תּוֹמִיךְ für ein Particip Kal von תָּמַךְ halten, berufen sich zwar auf יוֹסִף Jes. 29, 14 und 38, 5, und halten es in diesen Stellen, wo הִנְנִי vor יוֹסִף steht, für ein Particip, wie Gesenius (im Lex. u. Comment.), Rosenm. (in den Scholien), und auch Knobel (der Prophet Jesaia, Leipz. 1843) u. A. — Allein יוֹסִף ist in jenen Stellen, wie Hitzig (der Prophet Jesaia) zu 28, 16 und Hupfeld z. u. St. richtig anerkennen, die dritte Person des Futurums in Hiphil. Dafs הִנְנִי *»siehe ich«* auch vor der dritten Person steht, beweiset Jes. 28, 16, wo sich הִנְנִי יִסַּד findet. Es ist daher תּוֹמִיךְ wohl eine uncorrecte Schreibung für תּוֹמֵךְ. Die Meinung von Böttcher und Köster, dafs תּוֹמִיךְ als Metapl. von מָכַךְ oder: מוּךְ (wie נוֹעָז von עוּז, הֵימִיר von מוּר) *sinken*, Hiph.: *du läfst sinken* mein Loos d. i. fallen = הִפַּלְתָּ wie Ps. 22, 19, abzuleiten sei, hat schon das gegen sich, dafs es in diesem Sinne nicht vorkommt.

Vers 6.

חֲבָלִים נָפְלוּ־לִי בַּנְּעִמִים אַף־נַחֲלָת שָׁפְרָה עָלָי׃

»*Die Meſsschnur fiel mir in Lieblichkeit, — Auch ist's ein Erbe, das mir wohlgefällt.*«

Mit diesen Worten, wodurch das im vorhergehenden Verse Gesagte bestätigt und das Bild fortgesetzt und ausgeführt wird, bezeichnet der Leidende den Besitz Jehova's mit seinen Gütern und Gaben als seine gröſste Wonne und Freude, und drückt dadurch zugleich seine Geringschätzung und Verachtung über das aus, was auſser Jehova und seinen Gütern den Menschen sonst lieb und wünschenswerth erscheint.

חֲבָלִים *Seile, Stricke* von חֶבֶל (arab. حَبْل, syr. ܚܒܠܐ) Jes. 2, 15; Pred. 12, 6, wird öfters, wie Am. 7, 17; 2 Sam. 8, 2 von der *Meſsschnur* gebraucht; woher dann die Bedeutung : das mir Abgemessene, *Erbe*, *Erbtheil*, *Besitz* abgeleitet wird, weil die Vertheilung des Landes durch die Meſsschnur geschah; vgl. 5 Mos. 32, 9; Jos. 17, 5. 14; 19, 9. Das נָפַל *fallen* bezeichnet mit לְ construirt auch *zufallen*, wie 4 Mos. 34, 2; Richt. 18, 1, woher hier eine Beziehung auf das Loos, welche einige Ausleger in der Meinung annehmen, daſs das *Fallen* hier von dem Bilde des Looses, welches geworfen wurde, hergenommen sei, unnöthig ist. Uebrigens kann auch vom Fallen der *Stricke* oder der *Meſsschnur* die Rede sein, wenn auf die gleichbedeutende Sache und den Wechselbegriff mit גּוֹרָל gesehen wird.

Der Plural נְעִימִים vom Adjectiv נָעִים *angenehm, lieblich, hold*, Ps. 133, 1, z. B. vom Gange Ps. 147, 1, der Zither Ps. 81, 3, dem Geliebten Hohesl. 1, 16, wird gewöhnlich in der Bedeutung : *liebliche Orte, liebliche Gegenden* (so Gesenius in s. Lexicis, Bade u. A.) gefaſst, und בַּנְּעִימִים *an liebliche Gegenden* übersetzt. Nach Bade soll durch : *liebliche herrliche Gegenden* zunächst Palästina, das Land, welches von Milch und Honig flieſst, 4 Mos. 13, 28; 24, 5—7; Ps. 106, 24; Jer. 3, 19; Zach. 7, 14, bezeichnet werden, und sollen diese die Kirche Christi und den Himmel andeuten. Allein diese Erklärung ist unzulässig, weil,

wie Böttcher und Hengstenb. richtig bemerken, ein Adjectiv nie eine locale Bedeutung hat und ohne Weiteres auf Gegenden bezogen wird, und נְעִימוֹת V. 11 parallel mit שְׂמָחוֹת *Freuden* steht und Job 36, 11 dieselbe Bedeutung : *Wonne, Lieblichkeiten*, amoena, hat. Der Plural ist hier gewählt worden, weil er öfters zur Bezeichnung des Abstractums dient und eine Art superlative Bedeutung besitzt. נְעִמִים bezeichnet daher eig. *Lieblichkeit, Wonne* oder *liebliche Dinge*, amoena, hier *auf liebliche Weise,* wie Job 36, 11 בַּטּוֹב. Vgl. Ewald's ausf. Lehrb., §. 172, b, S. 326 und Hupfeld z. d. St. Das אַף ist hier wie V. 9 nicht eine Partikel der Steigerung : *dazu kommt, gar, sogar,* wie Job 14, 3; 15, 4; 34, 12; Ps. 44, 10, sondern steht nur bestätigend und steigernd in der Bedeutung *auch,* vgl. Gesenius z. d. Partikel. Ueber die seltene, aber ursprüngliche Feminalendung נַחֲלַת für נַחֲלָה *Besitz, Eigenthum, Erbe,* vgl. Hupfeld zu d. St. und Ewald a. a. O., §. 173, S. 327, wie עֶזְרָת für עֶזְרָה *Hülfe,* Ps. 60, 13; 108, 13; וְזִמְרָת 2 Mos. 16, 25; Jes. 12, 2; Ps. 118, 14; שְׁנָת Ps. 132, 4, מָחֳרָת *Morgen* 4 Mos. 11, 32; Jon. 4, 7. Hupfeld erklärt diese Form für eine *apocopirte* des Feminins ־ָה aus dem Accus. ־ָתָה oder ־ָתִי. Es ist daher נַחֲלַת nicht als stat. const., sondern als stat. absol. anzusehen.

Die Worte : נַחֲלַת שָׁפְרָה עָלָי (der Alex. ἡ κληρονομία μου κρατίστη μοι ἐστίν, haereditas mea praeclara est mihi, der Syr. : ܝܪܬܘܬܝ ܫܦܪܬ ܠܝ, haereditas mea placuit mihi, der Chald. : אַחְסַנְתָּא שַׁפִּירָא עֲלָי, haereditas praeclara super me, Hier. : *haereditas speciosissima mea est*) giebt man am besten wieder : *es ist ein Erbe, das mir wohlgefällt.* Da das nur hier als Verbum vorkommende שָׁפַר, im Chald. שְׁפַר Dan. 4, 24, *schön,* eig. *polirt sein,* im Arab. سفر *glänzen,* hier mit עַל construirt wird, so wäre שָׁפְרָה עָלָי eigentlich : *es ist bei mir* oder *für mich schön,* s. v. a. : es gefällt mir wohl, zu übersetzen. Aehnlich heifst es Ps. 104, 34 יֶעֱרַב עָלָיו *gefalle ihm,* eig. sei süfs für ihn. Auch kommt שָׁפַר

mit עֲלַל im Chaldäischen in der Bedeutung *gefallen* vor. Wenn Hengstenb. dagegen bemerkt, dafs das אַף, was nicht *und*, sondern nur *auch* heifsen könne, nicht bei dem Namen, sondern bei dem Verbum stehen müfste, und bei dem נַחֲלַת dann der Artikel oder das Suffix zu erwarten sei : so ist diese Entgegnung nichtig, da אַף nach unserer Erklärung auch vor נַחֲלַת stehen kann und in der Poesie der Artikel oft fehlt. — Vor שָׁפְרָה ist אֲשֶׁר zu suppliren. Auf Christus bezogen wird durch diesen Vers sein ganzes Erlösungswerk, seine Bestimmung, die sündige Menschheit durch seine Menschwerdung, Lehren, Leben, Wirken, Leiden und Tod, welchem die Auferstehung und Verherrlichung folgte, zu erlösen, bezeichnet. An das Priesterthum ist nicht ausschliefslich zu denken. Das Erlösungswerk Christi umfafst seine Menschwerdung, sein Lehramt, Priester- und Königthum.

Vers 7.

אֲבָרֵךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יְעָצָנִי אַף־לֵילוֹת יִסְּרוּנִי כִלְיוֹתָי׃

»Ich preise Jehova, der mir gerathen hat, auch Nachts mahnen mich meine Nieren.« (Hier. : benedicam dominum qui dedit mihi consilium; insuper et noctibus erudierunt me renes mei.)

In diesen Worten spricht der Leidende seinen beständigen freudigen Dank darüber aus, dafs Jehova ihm den Rath ertheilt habe, das in den beiden vorigen Versen geschilderte Gut zu wählen, d. i. auf denselben ganz zu vertrauen, nur bei ihm sein Heil zu suchen und von seiner Gnade alles Gute zu erwarten. Der Leidende ist für die göttliche Berathung so von Dank durchdrungen, dafs er nicht blofs am Tage, sondern auch in der Stille der Nacht ihm Preis und Dank darbringen will. Ungenau ist es daher, wenn Jarchi unter dem Gegenstand des Dankes die Erwählung des Lebens und das Wandeln auf des Herrn Wegen versteht, und de Wette es von dem Treubleiben, oder Andere von dessen Sorge für den Leidenden erklären. Auf

den Messias bezogen ist hier der Dank und Preis gemeint, Lehrer und Versöhner des Menschengeschlechtes zu sein.

Das Verbum יָעַץ mit dem Accus. bezeichnet : *rathen, Rath ertheilen, berathen,* 2 Mos. 18, 19; 1 Kön. 1, 12; Jer. 38, 15, daher יוֹעֵץ *Rathgeber, Berather,* in welcher Bedeutung es Jes. 9, 5 vom Messias vorkommt. Im zweiten Versgliede wird der Trieb zum Dank und die Freude des Leidenden über die göttliche Berathung als so mächtig bezeichnet, dafs derselbe selbst in Nächten, wo der Mensch sich der Ruhe und dem Schlafe hingiebt, Jehova lobt und preist. Die Nieren, s. v. a. Herz, werden hier erwähnt als Sitz der Empfindung und Gefühle, wie Ps. 7, 10. Die Mahnung, welche hier den Nieren zugeschrieben wird, ist aber nach dem Zusammenhange die von Gott oder dem Geiste Gottes in ihm hervorgerufene und ihn antreibende.

יָסַר, welches mit יָשַׁר und אָשַׁר verwandt ist, bezeichnet in Piel eigentlich *zurechtweisen*, corrigere, mit Wort und That, und dann, da das *Zurechtweisen* in einer Warnung, Abmahnung und in einer Ermahnung, Belehrung geschehen kann, negativ *warnen*, *abmahnen* (Jes. 8, 11) und positiv *ermahnen, belehren,* welches öfters durch göttliche Belehrung geschieht, Ps. 94, 12, woher יִסַּר dem לִמֵּד Jes. 28, 26 und הוֹרָה 5 Mos. 4, 36 parallel ist.

Vers 8.

In diesem Verse, womit der zweite Theil des Psalmes, welcher die aus dem Vertrauen hervorgehende Hoffnung schildert, beginnt und nach Bossuet (5) u. A. der messia-

(5) Der zu V. 8 bemerkt : »Ab hoc versu David, hactenus res suas potius persecutus, altiore spiritu assurgit ad Christum, quod est evidentissimum, perpensis singulis verbis, totaque textus serie : neque est alius locus quem apostoli magis urserint, et in formam, ut ita dicam, probationis intenderint; ut si huic loco vis argumenti desit, nullus iam quaerendus sit eiusmodi, qui probandi virtute polleat.«

nische Theil des Psalmes anfangen soll, fährt der Leidende mit den Worten fort :

שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד כִּי מִימִינִי בַּל־אֶמּוֹט׃

»*Ich stelle Jehova mir beständig vor, wenn er zu meiner Rechten, so wanke ich nicht.*«

Im ersten Versgliede betheuert der Leidende, dafs er beständig seine Gedanken auf Jehova, als sein höchstes Gut, seinen Beschützer und besten Führer richte, und im zweiten, dafs er, im Bewufstsein seiner Nähe und seines Schutzes, auch in Leiden und Noth nicht wanke und mit unerschrockenem Herzen freudig alles Unglück und Ungemach ertrage.

שִׁית נֶגְדִּי bezeichnet eig. *vor mich setzen*, *stellen*, mir vor Augen stellen, dann *mir vorstellen*, d. i. meine Gedanken auf Jemanden richten, an Jemanden denken. נֶגְדִּי kommt auch Ps. 18, 23; Jes. 49, 16 in dieser Bedeutung vor. Das כִּי im zweiten Gliede ist hier nicht die Causalpartikel : *weil*, *denn*, wie Hengstenb., Hupfeld u. A. meinen, sondern die Causalpartikel in der conditionellen Bedeutung : *wann*, *wenn*, wie 5 Mos. 14, 24; Syr. 30, 4; 1 Sam. 20, 12. 13; Job 38, 5. Der Leidende will nicht betheuern, dafs Jehova, der Gegenstand seines Dankes und Preises, ihn schützen wolle, sondern, dafs er im Bewufstsein der schützenden Nähe Jehova's unerschrockenen Herzens sei und frischen Muth habe; er sagt also nicht, *weil* Jehova zu seiner Rechten sei, so stelle er denselben sich beständig vor, sondern : *wenn* er zu seiner Rechten stehe, so habe er Muth und Unerschrockenheit in seiner Noth und seinen Leiden. In der lebhaften Vorstellung erscheint der Gegenstand gegenwärtig. Das : »zur Rechten sein«, stehen, bezeichnet hier : Hülfe, Beistand und Schutz gewähren, vgl. Ps. 110, 1. Der Sinn ist also : wenn Jehova, der Allmächtige, mir beisteht und mich schützt, so bin ich muthig und voll Trost in Leiden und Noth. Die Worte : *er ist*, *steht, zu meiner Rechten* entsprechen dem : *ich suche bei dir Zuflucht*, V. 1, und fassen den Inhalt von V. 2 – 7

kurz zusammen. Auf den Messias bezogen kann man Jes. 50, 6—9, 53, 6. 10 vergleichen, wo Jehova als Beschützer und Helfer des Messias geschildert wird. Bei מִימִינִי fehlt, wie bei וּמֹשֵׁל 22, 29; וְיֹשֵׁב 55, 22; וְרַחוּם 112, 4, das Subject, hier הוּא; vollständig : מִימִינִי הוּא עֹמֵד er steht zu meiner Rechten, wie 109, 31.

Die Verse 9 — 11 schildern die seligen Folgen und Früchte, welche für den Leidenden daraus hervorgehen, dafs er Jehova zu seinem Theil als sein höchstes Gut gewählt hat.

Vers 9.

לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיָּגֶל כְּבוֹדִי אַף־בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח׃

»*Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Ehre, auch mein Fleisch wird in Sicherheit wohnen.*«

Der Leidende will hier sagen : weil ich weifs, dafs Jehova mich schützet und rettet, so habe ich Trost und frohen Muth und jubele darüber. Nach dem vorigen Verse hofft der Leidende auf Jehova, weil er sein Schützer und Retter ist, und in diesem Verse ist Jehova sein Schützer und Retter, darum hofft er auf ihn und ist voll Freude und Jubel und seiner Errettung gewifs.

Durch *meine Ehre* und *mein Fleisch* wird die ganze Person, Seele und Leib, bezeichnet. כָּבוֹד (7) *Ehre, Ruhm* ist hier, wie Ps. 57, 9; 108, 2, eine poetische (emphatische) Bezeichnung der Seele oder des Geistes, als des Edelsten des Menschen (8). Aus den Worten : »auch mein Fleisch wird sicher wohnen« geht hervor, dafs die Ursache, warum

(6) Der Uebersetzung : *meine Zunge* bei dem Alex., in der Vulg. und bei dem Arab. liegt schwerlich eine falsche Lesart, לְשׁוֹנִי, sondern eine unrichtige Folgerung aus Ps. 30, 13; 108, 2 zu Grunde.

(7) Midrasch Tehillim, Fol. 11, 3, bemerkt zu den Worten : „und es frohlockt meine Ehre« : »dieses handelt vom Könige Messia, welcher auch von David abstammen soll«.

Seele und Herz sich freuen und jubeln, die Gewifsheit des Heils und die Sicherheit ist, dafs Gott den Leidenden in seiner Noth erhalten werde. Unter *Fleisch* verstehen viele messianische Ausleger den entseelten Leib, den Leichnam Christi, und finden darin die sichere Grabesruhe ausgesprochen. Diese Erklärung sucht Hengstenb., dem Hupfeld beistimmt, durch mehrere Gründe zu bestreiten. Zuerst bemerkt er dagegen, dafs בָּשָׂר *Fleisch* sonst, wo es in Verbindung mit dem Herzen und der Seele stehe, nicht *Leichnam*, sondern *beseelten* Leib bezeichne, wie die Seele in solchem Falle nicht die vom Leibe abgetrennte, sondern die Seele im Leibe sei. So heifse es Ps. 63, 2 : »es dürstet nach dir meine *Seele*, es schmachtet nach dir mein *Fleisch*«, und Ps. 84, 3 : »es sehnt sich und schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Fleisch«. Allein dieser Grund ist nichtig, indem daraus, dafs an den übrigen Stellen, worin eine ähnliche Ausdrucksweise vorkommt, nicht folgt, dafs diese an allen Stellen denselben Sinn habe. Man sieht nicht ein, warum nicht, wenn בָּשָׂר den *Leib* bezeichnet, dasselbe nicht auch einen entseelten bezeichnen könne. Ist in unserem Psalme vom Messias die Rede, so konnte בָּשָׂר auch vom entseelten Leibe Christi, dessen kurzer Tod gleichsam kein Tod war, gebraucht werden. Dafs an solchen Stellen, wo von einem Leidenden und Bedrängten die Rede ist, unter בָּשָׂר ein noch beseelter Körper zu verstehen ist, versteht sich von selbst. Zweitens soll die Redensart : שָׁכַן לָבֶטַח schon an sich nicht wohl von der Ruhe des Leibes im Grabe verstanden werden können, indem das Wohnen nicht dazu passe, wie schon daraus hervorgehe, dafs diese Ausleger meist unvermerkt das *Liegen* substituirten. Vergleiche man aber die Gründe und Parallelstellen, so erscheine diese Erklärung um so mehr unzulässig. Denn die Redensart bezeichne an ihnen einen Zustand ruhigen, durch keine feindliche Bedrängung gestörten und gefährdeten Glückes im Lande. So 5 Mos. 33, 12 von Benjamin : »der Geliebte des Herrn

wird *sicher wohnen* bei ihm«, V. 28: »und es wohnet Israel sicher«, welche Stellen, namentlich die letztere, um so mehr als die Grundstellen zu betrachten seien, da die Redensart *sicher wohnen*, von dem *Individuum* gebraucht, etwas Fremdartiges habe, und da die Beziehung auf sie in Ps. 4, 9: »denn du Herr lässest allein sicher mich wohnen« unläugbar sei. Ferner verweist Hengstenb. auf Jer. 23, 6; 33, 16; Richt. 18, 7. Auch dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Wir finden vielmehr den Ausdruck *wohnen* von dem Aufenthalte Jesu im Grabe ganz passend, da dessen Leib nur eine kurze Zeit im Grabe blieb und aus demselben wie aus einer Wohnung lebendig wieder hervorging. Der kurze Aufenthalt Jesu im Grabe kann daher als eine sichere Wohnung bezeichnet werden, zumal, da dieser Aufenthalt gleichsam nur ein mifslungener Versuch des Todes war, der als kein Tod bezeichnet werden kann. Im Grabe ruhte der Leib von seinen Schmerzen und Mifshandlungen aus und harrte der nahen Auferstehung getrost entgegen. Da der Leib Christi nicht in Fäulnifs und Verwesung überging, so ist hier passend von einem *Sicherwohnen* die Rede. Gegen diese Erklärung soll *drittens* der folgende Vers sprechen, indem hier zuerst dadurch, dafs an die Stelle des Fleisches die Seele trete, die Meinung zurückgewiesen werde, dafs dasselbe hier den entseelten Leib bezeichne. Dann werde dort nicht, wie man nach jener Deutung erwarten sollte, Bewahrung *im* Tode, sondern Bewahrung *vor* dem Tode gehofft. Man dürfe also auch bei der streng und direct messianischen Erklärung die Worte nicht auf die sichere Grabesruhe, sondern nur auf das Heil und die Rettung überhaupt beziehen. Dafs schon Petrus die Worte so verstanden habe, gehe daraus hervor, dafs er im folgenden Verse nicht die Bewahrung Christi im Tode, sondern vor dem Tode ausgesprochen finde. Auch dieser Grund ist nichtig; denn in dem folgenden Verse tritt nach der älteren gewöhnlichen Erklärung nicht die Seele an die Stelle des Fleisches, sondern es ist im ersten Versgliede von dem

Aufenthalte der Seele im Scheol, der Wohnung der abgeschiedenen Seelen, welchen Gott dieselbe nicht überlassen wolle, und nicht vom Grabe die Rede. Nach zahlreichen Stellen des A. T. wird der Scheol als die Wohnung der Abgeschiedenen bezeichnet, worin die Seele des hier geschilderten Leidenden nicht *bleiben* solle; dafs die Seele nicht in den Scheol komme, wird hier gar nicht gesagt. Doch wird im N. T. ausdrücklich gelehrt, dafs die Seele Christi nach der Trennung vom Leibe in die Vorhölle gefahren sei, 1 Petr. 3, 19. 20; Apstg. 2, 31. Da Gott den Leichnam Jesu wieder herrlich aus dem Grabe hervorgehen liefs: so können diese Worte, V. 10, wie wir sehen werden, ganz richtig auch auf das Heil und die Rettung bezogen werden. Die Behauptung Hengstenberg's, dafs Petrus Apstg. 2, 24 ff. die Worte des Verses von der Bewahrung *vor* dem Tode erkläre, ist falsch und streitet offenbar mit dem Nichtlassen in der Unterwelt und dem Bewahren vor Verwesung, V. 27, namentlich aber mit V. 31. 33, wo Petrus ausdrücklich sagt, dafs David hier von der Auferstehung Christi rede, dessen Seele nicht in der Unterwelt gelassen worden sei und dessen Fleisch die Verwesung nicht gesehen habe, weil Gott Jesum aufgeweckt habe. Der Alex. hat לָבֶטַח *ἐπ' ἐλπίδι*, die Vulg. *in spe*, *in Hoffnung*, der Chald.: לְרוֹחְצָן *in securitate*, der Syr.: ܒܫܝܢܐ *in quiete*, Hier.: *confidenter* wiedergegeben. Die von uns gegebene Uebersetzung: *sicher*, tuto, eig. *in Sicherheit* oder *in Ruhe* (1 Sam. 12, 11; 1 Kön. 5, 5; Jer. 23, 6) ist aber die richtige. Nach dem Gesagten können also die Worte: »mein Fleisch wird sicher wohnen« ganz gut von dem Aufenthalte Jesu im Grabe, woraus er unverwest und lebendig hervorging, erklärt werden. So sicher dieses nun ist, so mufs man doch bekennen, dafs sie auch von der Bewahrung *vor* dem Tode erklärt werden können. Das Folgende kann daher uns erst Gewifsheit darüber geben, ob in unserem Verse von einer Errettung und Bewahrung *vor* dem Tode, oder von dem Aufenthalte des im Grabe

unverletzt und unverwest erhaltenen Leibes Jesu die Rede sei.

Vers 10.

Dieser Vers giebt den Grund der Freudigkeit und das Vertrauen des Leidenden mit den Worten an :

כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאוֹת שָׁחַת׃

»*Denn du wirst nicht überlassen meine Seele der Unterwelt* (Scheol), *nicht hingeben deinen Frommen, zu schauen die Verwesung*« (8). Ebenso Dereser : »Denn meine Seele lässest du dem Todtenreiche nicht, — Du lässest nicht Verwesung deinen Liebling sehen.« Der Alex. : *ὅτι οὐκ, ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.* Die Vulg. : Quoniam non derelinques animam meam in inferno : nec dabis sanctum tuum videre corruptionem; der Syr. : ܡܛܠ ܕܠܐ ܫܒܩܬ ܢܦܫܝ ܒܫܝܘܠ ܘܠܐ ܝܗܒܬ ܠܚܣܝܕܟ ܕܢܚܙܐ ܚܒܠܐ *Quoniam non destituisti animam meam in inferno, neque permisisti sancto tuo ut videret corruptionem.* Hier. : *Non enim derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Der Chald. : מְטוּל דְּלָא תִשְׁבּוֹק נַפְשִׁי לִשְׁיוֹל לָא תְּמַסּוֹר זַכָּאָךְ לְמֶחֱמֵי בִּשְׁחִיוּתָא Quoniam non derelinques animam meam in inferno : non trades justum tuum ut videat corruptionem.

Nach diesen Uebersetzungen ist der Sinn : du Jehova, mein einziges Gut und mein Erretter, wirst meine Seele nicht in der Unterwelt, dem Todtenreiche lassen und nicht gestatten, dafs mein Leib der Verwesung anheimfalle. Ist diese Erklärung die richtige und bezeichnet נֶפֶשׁ die Seele und nicht den Leib, wie viele, auch Allioli wollen : so

(8) Vgl. Frischmuth, de Messia in sepulcro non relinquendo, Ps. 16, v. 10. Jena 1668. 4; Leth, de Scheol, s. inferno, Ps. 16, v. 10 (praes. D. J. Cypriani, Leipz. 1672) und im Thesaur. Dissertatt. philol. T. I.

ist in diesem Verse von dem Hervorgehen der Seele aus der Unterwelt, der Wohnung der abgeschiedenen Seelen, und von der Bewahrung des Leibes vor Verwesung im Grabe die Rede. Dafs dieser Sinn der Worte mit dem Schicksale Jesu ganz übereinstimmt, bedarf kaum der Bemerkung, indem nach dem N. T. seine Seele zu den Vätern in der Unterwelt hinabstieg und sein Leib nach einem kurzen Aufenthalte im Grabe daraus lebendig wieder hervorging. Nach dem Vorgange der Apostel Petrus (Apstg. 2, 27. 28) und Paulus (Apstg. 13, 35. 36) erklären auch alle heil. Väter, die dieser Stelle Erwähnung thun, dieselbe als eine deutliche Vorherverkündigung der Auferstehung Jesu. Diesen Sinn finden aber viele Interpreten der neueren Zeit nicht in diesem Verse; nach denselben soll der Vers nur von der Bewahrung vor dem Tode handeln und anders zu übersetzen sein. So überträgt Hengstenb. (im Comm.) den Vers : »*Denn du wirst nicht lassen meine Seele der Hölle, nicht hingeben deine Frommen, zu schauen die Grube*«; und Vaihinger : »*Du überläfst ja nicht der Hölle meine Seele, — Gibst deine Frommen nicht, zu schauen die Grube, hin*«; Hupfeld : »*Denn du wirst nicht lassen meine Seele der Hölle, — Nicht deine Begnadigten schauen lassen die Grube.*« Der Sinn soll dann sein : »Du lässest mich und die Frommen in der Gefahr und Noth, die mich und jene (gegenwärtig) umgiebt, nicht umkommen, sondern gönnst mir und jenen noch ein längeres Leben«; nach Hupfeld : »Du (Gott) giebst mich nicht dem Tod und Grab preis, sondern läfst mich Leben und Wonne in deiner Nähe schmecken.« Man sieht hieraus, dafs mehrere Worte in einem verschiedenen Sinne genommen werden; namentlich sind es נֶפֶשׁ, שְׁאוֹל, שָׁחַת und die Form חֲסִידֶיךָ, welche man verschieden erklärt.

Was indefs zuvörderst תַּעֲזֹב betrifft, so bedeutet es, mit ל construirt, öfters : Jemanden etwas *lassen*, *überlassen, zurücklassen*, *preisgeben*, Ps. 49, 11; Job 39, 11; 1 Mos. 39, 12. 13; 50, 8; 39, 6; Mal. 3, 19. Das : *du wirst nicht*

lassen oder *überlassen* kann nun so gefafst werden, dafs hierdurch ausgedrückt wird : du wirst Jemanden nicht preisgeben, d. i. *ihn beschützen*, *bewahren* vor etwas, so dafs er nicht in die Gewalt eines Anderen geräth, oder so : du wirst Jemanden nicht so hingeben, dafs er in der Gewalt eines Anderen bleibt; d. i. du wirst ihn aus der Macht und Gewalt Jemandes wieder befreien. In ersterem Falle würde der Leidende sagen, du wirst meine Seele nicht der Unterwelt übergeben, d. i. du wirst sie davor bewahren, im anderen Falle : du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, sondern sie daraus befreien. In welchem Sinne nun das תַּעֲזֹב hier zu fassen sei, mufs aus dem Folgenden und aus anderen Gründen entnommen werden. Nach der messianischen Erklärung würde von einer Rückkehr der Seele aus dem Scheol die Rede sein. Was nun ferner das נֶפֶשׁ betrifft, so wird dasselbe in verschiedenem Sinne verstanden, indem mehrere Ausleger, wie Hengstenb. und Allioli, damit den *Leib*, andere die *Seele* bezeichnet wissen wollen. Zum Beweise, dafs נֶפֶשׁ *Seele* auch die Bedeutung *Leichnam* habe, beruft sich Allioli auf 3 Mos. 21, 1; 22, 4; 4 Mos. 5, 2; 6, 6. 11; 9, 6. 7. 10; 19, 11 und auf den Zusammenhang, indem hier der Grund der hoffnungsvollen sicheren Ruhe des Fleisches (V. 9) angegeben werden solle und das Nichtbleiben der Seele im Grabe (Hölle) kein Grund für das Sicherbleiben und Nichtverwesen des Leibes sei. Es läfst sich allerdings nicht läugnen, dafs נֶפֶשׁ, welches eig. *Hauch*, *Athem* (Job 41, 13; 1 Mos. 1, 20. 30), daher *Duft*, Wohlgeruch (Spr. 27, 9; Jes. 3, 20), dann *Leben*, *thierisches Leben*, das den Körper belebende Princip, *ψυχή*, *anima,* welches sich durch Athem äufsert, *Seele* (Job 14, 22 eine vom Körper getrennte Seele) und *lebendiges Wesen* bedeutet, auch von einem entseelten Leibe gebraucht wird; woher 4 Mos. 6, 6 es heifst : נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא *zu einem Todten soll er* (der Naziräer) *nicht kommen*, und 3 Mos. 21, 11 : עַל כָּל־נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא *zu keinem todten Leichname soll er* (der Priester)

kommen. Vgl. 3 Mos. 22, 4; 4 Mos. 5, 2, wo מֵת *sterbend, todt, ein Todter* bei נֶפֶשׁ fehlt. Allein diese Stellen beweisen noch keinesweges, dafs נֶפֶשׁ auch an unserer Stelle einen todten Leichnam, eine Leiche bezeichnet. Da נַפְשִׁי mit dem Suffix der ersten Person verbunden ist und נַפְשִׁי, wie נַפְשְׁךָ bisweilen das Personalpronomen umschreibt und dann für *meine Person, mich, ich, dich* steht, wie z. B. Jes. 26, 9; 51, 23; Ps. 3, 3; 7, 3; 11, 1; 35, 3. 7; 120, 6, so könnte man auch übersetzen: *Du wirst mich nicht überlassen der Unterwelt.* In diesem Falle konnte נַפְשִׁי sowohl die Seele als den Leib bedeuten. Dafs aber נַפְשִׁי an unserer Stelle die *Seele* bezeichnet, dafür spricht das folgende לִשְׁאוֹל *der Unterwelt*, weil שְׁאוֹל im alten Testamente von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen gebraucht wird. Das שְׁאוֹל, s. v. a. שְׁעוֹל (9) von שָׁעַל *hohl sein*, davon שֹׁעַל *hohle Hand* Jes. 40, 10; Ezech. 13, 19, שׁוּעָל *Fuchs*, eig. *Höhlenbewohner*, מִשְׁעוֹל *Hohlweg*, bezeichnet eig. *Höhle*, davon unser *Hölle*, coelum v. *κοῖλος* und wird nur von dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen, welchem Spr. 9, 18 *Thäler* und Jes. 38, 10 Pforten zugeschrieben werden, und im eigentlichen Sinne nie vom Grabe קֶבֶר oder בּוֹר gebraucht. Vgl. Job 10, 21. 22; 4 Mos. 16, 30 ff. Der Scheol wird als ein unterirdischer (4 Mos. 16, 30. 33; Job 36, 5) Sammelplatz (Job 30, 23) der Abgeschiedenen beschrieben, worin sie als Schattengestalten (Ps. 88, 11; Jes. 14, 9) ein trauriges und abgeschiedenes Leben (Ps. 88, 13; Job 3, 13 ff.; 14, 20—22; Pred. 9, 10) in Finsternifs (Job 10, 21. 22; 17, 15) führen. Jedoch haben sie Leben und Empfindung (Job 26, 5; Jes. 14, 9. 15; Ezech. 32, 21). Diesen Aufenthaltsort stellte sich daher der Israelit als düster und traurig vor (Ps. 39, 14; 88, 11. 12;

(9) Die Vertauschung des schwächeren א mit dem stärkeren ע findet oft statt; so z. B. גָּאַל und גָּעַל *beflecken*, תָּאַב und תָּעַב *verabscheuen*, גָּמָא und גָּמַע *trinken, schlürfen* u. a.

115, 17; 38, 18); woher sich die Frommen davor fürchten, wenn sie in Angst und Traurigkeit sind (1 Mos. 17, 35; 42, 38; Job 7. 9. 21; Jes. 38, 10; Jon. 2, 2. 3; Ps. 49, 16) und derselbe fast immer als der Aufenthaltsort der Gottlosen, in welche sie hineinfahren, bezeichnet wird (4 Mos. 16, 30. 33; 1 Kön. 2, 6. 9; Jes. 14, 9). Unrichtig ist es aber, wenn Vaihinger zu Ps. 6, 6 behauptet, dafs שְׁאוֹל nie vom Aufenthaltsorte der Frommen gebraucht werde. Denn nach 1 Mos. 37, 35 befindet sich der fromme Joseph, den Jakob für todt hielt, im שְׁאוֹל, in welchen er trauernd zu seinem Sohne gehen will. Der über Joseph trauernde Jakob, den seine Söhne und Töchter wegen des vermeinten Todes nicht zu trösten vermochten, spricht: כִּי־אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה וַיֵּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו »*Trauernd will ich hinuntergehen zu meinem Sohne in die Unterwelt; und es beweinte ihn sein Vater.*« Dafs Jakob שְׁאוֹל nicht als einen Ort denken konnte, worin sich blofs die Gottlosen befinden, ist offenbar; wäre Scheol ihm ein Aufenthaltsort für die Gottlosen gewesen, so hätte er denselben, da er den Joseph als einen folgsamen und frommen Sohn kennen gelernt hatte, nicht als einen Aufenthaltsort des Josephs bezeichnen können. 1 Mos. 42, 38 sagt Jakob zu seinen Söhnen, die den Benjamin nach Aegypten führen wollten: »Mein Sohn darf nicht mit euch hinabziehen, denn sein Bruder (Joseph) ist todt, und er ist allein übrig; wenn ihm ein Unfall begegnete auf dem Wege, den ihr ziehet, so würdet ihr mein graues Haar mit Kummer in die Unterwelt (שְׁאוֹלָה) bringen.« Vgl. 1 Mos. 44, 29. 31. Dafs Jakob nicht an das Grab denken konnte, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, da er der Meinung war, dafs Joseph von einem Thiere gefressen worden sei. Er mufste daher an den Ort denken, wo die abgeschiedenen Seelen sich aufhalten. Uebrigens ist es richtig, dafs gewöhnlich von den Frommen ein anderer Ausdruck gebraucht wird. So heifst es schon von den Erzvätern, 1 Mos. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33, dafs sie zu *ihrem Volke gesammelt*, *ihm zugesellt seien*

(וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו). Da der Plural עַמָּיו *seine Völker* gebraucht wird, so scheint es, dafs die Hebräer die Nation und Familie sich geschieden gedacht haben. Vgl. 4 Mos. 20, 24, wo dieser Ausdruck von Aharon vorkommt, 4 Mos. 31, 2. Es scheint demnach, dafs die alten Hebräer sich den שְׁאוֹל auch als Aufenthaltsort der frommen Gottesverehrer, aber darin getrennt von den Gottlosen gedacht haben. Dafs die Frommen die Hoffnung eines ewigen Lebens und einer ewigen Gemeinschaft mit Gott hatten, darüber lassen Ps. 17, 15; 49, 16; 73, 23 ff.; Job 19, 25 ff. und der 11. Vers unseres Psalmes keinen Zweifel (10). Den Glauben an das Fortleben nach dem Tode finden wir schon in den frühesten Zeiten, indem *Henoch* als fortlebend nach dem Tode geglaubt wurde und die Todtenbeschwörungen sich nur aus dem Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode erklären lassen. Vgl. 5 Mos. 18, 11; 3 Mos. 20, 7 ff.; 1 Sam. 28, 7—19. Existirt die Seele (נֶפֶשׁ) nach dem Tode (Job 14, 22) noch fort und bezeichnet שְׁאוֹל den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen und selbst der Frommen, so können die Worte: *»Denn du wirst nicht überlassen meine Seele dem Scheol«* allerdings von dem Aufenthalte der Seele Jesu in der Unterwelt verstanden werden. Das *Nichtüberlassen* mufs dann so erklärt werden, dafs die abgeschiedene Seele aus derselben wieder zurückkehren werde.

Jedoch mufs man gestehen, dafs jene Worte, wenn keine andere Gründe für diese Auslegung sprechen, auch so erklärt werden können, dafs der Leidende hier von einer Bewahrung vor dem Tode spricht. Denn das Nichtüberlassen kann, wie wir schon oben bemerkten, auch so gefafst werden, dafs der Leidende dem Tode gar nicht

(10) Vgl. Tholuck, Psalmen, Einl., §. 4. 4; Oehler, V. T. sent. de rebus post mort. fut. 37 ff., 40 ff., 71 ff.; Hupfeld, Abhandl. über die Stellung und Bedeutung des Buches Job im A. T. in der deutschen Z. S. 1850, Nr. 35, S. 276—278.

Preis gegeben und von einer drohenden Todesgefahr gerettet werden soll. Die folgenden Worte, der 11. Vers und die Erklärung der heiligen Väter, wie des N. T. und der katholischen Interpreten älterer und neuerer Zeit sprechen aber, wie wir unten noch näher zeigen werden, für die von uns gegebene. Was nun die Worte des Petrus Apstg. 2, 27 betrifft, so beweisen *ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου* gar nicht, dafs derselbe von einem Bewahren vor dem Tode rede. Denn wenn man *εἰς ᾅδου* auch in *die* Unterwelt übersetzen wollte, so können *εἰς ᾅδου* nicht beweisen, dafs nach der Absicht Petri die Seele gar nicht in die Unterwelt kommen soll. Man kann *εἰς ᾅδου* auch so fassen, dafs sie nicht in die Unterwelt entlassen werden solle, um darin zu bleiben, oder so, dafs der Aufenthalt der Seele in der Unterwelt wegen der kurzen Zeit als kein Aufenthalt erscheint. Der Tod Jesu war, wie wir schon oben bemerkten, ein blofser Durchgang zum Leben und kein Tod zu nennen; man könnte sich auch auf Christi Wort Matth. 9, 24 : »das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft«, berufen. Vgl. Joh. 11, 11. Da *εἰς* hier mit dem Genit. und nicht mit dem Accusativ, wie sonst fast immer, construirt wird, so ist offenbar dasselbe in einem anderen Sinne zu fassen. Sehr passend nimmt man eine elliptische Construction an, wie Gal. 2, 9; Apstg, 9, 2; Röm. 15, 31; Luc. 9, 61 und supplirt mit Wilke *δῶμα* (11). Es würde dann heifsen : du wirst meine Seele nicht der Unterwelt als eine Gabe, donum, überlassen, so dafs sie darin bleibe; dem Sinne nach wird dann ganz richtig *in inferno*, wie die Vulgata hat, in *der* Unterwelt übersetzt. Der Sprachgebrauch steht demnach der gewöhnlichen Erklärung nicht entgegen, wie Hengstenb. behauptet; und wenn derselbe zur Bestätigung seiner Meinung

(11) S. Clavis N. T. Dresdae 1841. Vgl. Aelian, V. H. 2, 21 *εἰς Ἀρχελάου*.

sich ferner auf den Parallelismus beruft, so liegt darin nur dann eine Bestätigung seiner Ansicht, wenn man שַׁחַת in der Bedeutung von *Grube* faſst und übersetzt : »nicht zu geben deinen Frommen, zu schauen die Grube«, wonach seine Seele gar nicht in die Hölle (den Scheol) gelangen soll; allein gegen die Bedeutung *Grube* an unserer Stelle läſst sich Mehreres anführen, wie wir unten sehen werden. Lachmann will *ᾅδην*, wie auch der Alex. hat, gelesen wissen, so daſs hier von einem Nichtsterben und Nichtbegrabenwerden die Rede sei. Doch haben die bewährtesten Handschriften *ᾅδου* und es ist daher kaum daran zu zweifeln, daſs Petrus absichtlich *εἰς ᾅδου* und nicht *εἰς ᾅδην* geschrieben hat.

Bei der Uebersetzung und Erklärung des zweiten Versgliedes theilen sich die neueren Uebersetzer und Erklärer in zwei Hauptklassen, indem die einen die Worte :

לֹא־תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאוֹת שָׁחַת

in Uebereinstimmung mit den alten Uebersetzern wiedergeben :

»nicht wirst du hingeben deinen Frommen, zu schauen die Verwesung« oder : *»nicht wirst du zugeben, daſs dein Frommer verwese,«*

die andern aber so übersetzen :

»nicht wirst du deine Heiligen oder Frommen hingeben, zu schauen die Grube.«

Zu dieser zweiten Classe gehören die meisten neueren protestantischen Ausleger der Psalmen, wie Köster, de Wette, Vaihinger, Maurer, Hengstenb. (im Comm.), (doch stimmt er in der Christologie der ersteren Classe bei), Rosenm., Gesenius (in s. Lexicis), Hupfeld (Psalmen) u. A. Dagegen haben die neueren katholischen Uebersetzer, wie Dereser, der : »du lässest nicht Verwesung deinen Liebling sehen«, übersetzt, und Bade (Christol.) der Auslegung der ältesten Uebersetzer den Vorzug gegeben; auch Tholuck stimmt der ersteren Classe bei, indem er übersetzt : »und nicht zugeben, daſs dein Heiliger

verwese.« Es sind demnach hauptsächlich חֲסִידֶךָ und שַׁחַת welches die Uebersetzer in verschiedenem Sinne fassen.

Was zuerst die Texteslesart oder das K'tib חסידיך betrifft, so müfste dasselbe nicht חֲסִידְךָ, sondern eig. חֲסִידֶיךָ punktirt und *deine Frommen* oder *deine Heiligen* übersetzt werden. Hengstenb. bezeichnet (Comm.) die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten als eine schwierige. Die Masoreten, welche חֲסִידְךָ punktiren und es für חֲסִידְךָ *dein Frommer* nehmen, halten offenbar die Texteslesart für unrichtig, oder fassen doch den Plural in der Bedeutung des Singulars. Es frägt sich nun, ob חֲסִידְךָ die ursprüngliche Lesart ist, oder ob der Plural חֲסִידֶיךָ, wenn er die ursprüngliche ist, eine einzelne Person oder mehrere bezeichnet. Wäre die Lesart חֲסִידְךָ ein reines K'ri, die ihren Grund in einer Conjectur hätte, so wäre sie unbedenklich zu verwerfen; allein dieses ist nicht der Fall. Dafs חֲסִידְךָ zu lesen sei, oder dafs doch חֲסִידֶיךָ einen *einzigen* ausgezeichneten Frommen bezeichne, dafür lassen sich mehrere Gründe anführen. *Erstens* spricht dafür, dafs alle alte Uebersetzer, nämlich der Alex., der Syr., der Chald., Hier., wie auch Paulus und Petrus in den angeführten Citaten den Singular ausdrücken und darunter *einen* Frommen verstehen. Apstg. 2, 27—31; 13, 34—37 wird unsere Stelle zwar aus dem Alex. angeführt und es könnte scheinen, dafs für eine einzelne Person blofs jene Uebersetzung spreche. Indessen darf die Sache nicht so angesehen werden. Denn da Petrus Apstg. 2, 1—36 in Jerusalem zu den Juden sprach, so hat er diese Stelle gewifs nicht aus dem Alex., sondern entweder Hebräisch oder Aramäisch angeführt, weil er sonst vor seinen Zuhörern daraus keinen Beweis hätte entnehmen können. Sie würden ihm erwiedert haben, dafs in ihren Handschriften חֲסִידֶיךָ gelesen würde, und nicht von *einem*, sondern von mehreren Frommen die Rede sei, und damit den Beweis, dafs hier von Christus gesprochen werde, zurückgewiesen haben. Es mufs demnach angenommen werden, dafs zur Zeit der

Apostel in den hebräischen Handschriften חֲסִידְךָ im Sing. stand, oder dafs doch die Juden nach einer alten Tradition unter חֲסִידֶיךָ eine einzelne *ausgezeichnete* Person verstanden. Der Gebrauch des Plurals von einzelnen Personen, die sich durch hohe Würde und Macht vor anderen auszeichnen, ist aus der hebräischen Grammatik bekannt; die Grammatiker pflegen bekanntlich in diesem Falle den Plural einen pluralis maiestatis oder excellentiae zu nennen.

Zweitens sprechen für die Lesart 269 verglichene Handschriften, in sieben anderen ist das Jod (י) von einer anderen Hand hinzugesetzt und in vier anderen ist dasselbe ausgestrichen. Dieses beträgt, nach Jahn und Hupfeld, über die Hälfte der im Psalterio verglichenen Handschriften; die übrigen haben zwar die Pluralform חסידיך, aber die Punktation der einfachen Zahl חֲסִידְיךָ = חֲסִידְךָ, ein Beweis, dafs der Punktator in seiner Handschrift die einfache Zahl hatte, oder doch unter dem Plural eine einzige Person verstand. In vielen Handschriften steht noch am Rande, יַתִּיר י', das Jod sei überflüssig, oder קְרִי חֲסִידְךָ. Es sprechen demnach fast alle Exemplare für diese Lesart, welche auch die Masora vorschreibt. Vgl. de Rossi, var. Lect. V. I, vol. IV, p. 9 und Scholia critic. seu suppl. ad var. Lect. p. 98 sqq.

Drittens haben 51 Ausgaben, und zwar die ältesten, wie die von Jakob ben Chajim, — die zweite Bomberg. Rabb. Bibel, Vened. 1526, fol., die Lesart חֲסִידְךָ und alle übrige die Punkte des Singulars חֲסִידֶיךָ und sehr viele noch am Rand יַתִּיר י', oder קרי חסידך. Es sprechen also auch alle Ausgaben für den Singular, oder doch für eine einzelne Person. Vgl. de Rossi, vol. IV, p. 9 sq. und Scholia critic. ad var. Lect. p. 99.

Ein *vierter* Grund für die Lesart חֲסִידְךָ liegt darin, dafs die alten Rabbinen gewöhnlich חֲסִידְךָ, wie der babylonische Talmud, Medrasch Tehillim, Jalkut Schimeoni, Kimchi, Arama, Aben Soher, Aben Jachia, Joseph Chivan, Alschek und R. Immanuel, citiren.

S. de Rossi, vol. IV, p. 10 et Schol. critic. ad var. Lect. p. 99.

Wenn *fünftens* חֲסִידֶיךָ die ächte Lesart wäre und mehrere *Fromme* bezeichnete : so begreift man nicht, wie sie von den jüdischen Abschreibern hätte in die den Christen günstige חֲסִידְךָ verändert, so weit in die Handschriften und Uebersetzungen verbreitet und selbst von den Masoreten gebilligt werden können; wogegen aber חסידיך leicht hat entstehen können, indem die Abschreiber öfters Lesemütter setzten, wo sie nicht sollten, und dies hier unrichtig gesetzte Jod wollte man dann, weil es den Christen ungünstig war, nicht wieder verloren gehen lassen (12).

Sechstens könnte man für die Lesart חֲסִידְךָ auch anführen, wie es nicht unwahrscheinlich sei, dafs einige Juden absichtlich חֲסִידֶיךָ geschrieben haben, um durch den Plural die Erklärung der Christen, die unter dem Frommen den Messias verstanden und die Erfüllung dieses Ausspruches in Christo zu erweisen suchten, zu bestreiten und als eine falsche zu zeigen.

Endlich *siebentens* spricht für die Lesart חֲסִידְךָ oder doch für einen Frommen der ganze Psalm, indem in demselben nur eine einzige Person spricht, wie aus dem vorhergehenden Versgliede erhellt.

So wichtig auch diese Gründe sind und so überzeugend sie auch darthun, dafs die Lesart חֲסִידְךָ die richtige ist, oder dafs doch durch חֲסִידֶיךָ ein einzelner ausgezeichneter Frommer bezeichnet wird : so neigt doch Hengstenb.

(12) Vgl. Michaelis, alt. orient. Bibliothek Th. I, S. 179, Houbigant, Not. critic. ad Ps. 16, 10; Kennicott, Diss. I super Rat. Text. Hebr. p. 486 et Diss. I super Rat. Text. Hebr. p. 106. 546 et Diss. Gener. p. 8; Aurivillii de vera lect. vocis חסידיך in den Dissertt. ad Philol. orient. spect. p. 122 sqq. ed. Michaelis.

dahin, die Lesart חסידיך *deine Frommen* für die ursprüngliche zu halten (13); seine Gründe sind folgende :

»Für sie spricht *erstens* doch immer das Uebergewicht der äuſseren kritischen Auctoritäten; der Vorzug der Zeugnisse der Handschriften, der auf ihrer Seite ist, kann durch das Zeugniſs der alten Uebersetzungen nicht aufgewogen werden, auf die in solchen Dingen nicht viel zu geben.«

Man muſs sich wundern, wie Hengstenb. diesen Grund anführen konnte; wir haben vielmehr oben gezeigt, daſs das Uebergewicht der äuſseren kritischen Auctoritäten für die Lesart חֲסִידְךָ spricht und das Zeugniſs der alten Uebersetzer, da sie einstimmig den Singular ausdrücken, ist von der gröſsten Wichtigkeit.

Auch der *zweite* von Hengstenb. angeführte Grund ist nichtig. »Der Plural«, schreibt er, »als die schwerere Lesart, konnte leicht von denen, die sich mit ihm nicht zu helfen wuſsten, weil sonst in dem ganzen Psalm immer ein Einzelner redend auftritt, in den leichteren Singular verwandelt werden. Das den Plural begünstigende jüdische polemische Interesse kann diesen Grund nicht aufwiegen; solche Rücksichten können immer nur einen partiellen Einfluſs ausüben.«

Wenn der Plural einen guten Sinn giebt, wie man annimmt, so kann er doch nicht als die schwerere Lesart angesehen werden. Da der Alex. schon lange vor Christi Geburt den Singular las, so spricht dieses offenbar für dieselbe. Das jüdische Interesse erklärt die Lesart חֲסִידֶיךָ sehr gut. Die Achtung vor der überlieferten Lesart

(13) Auch Hupfeld z. d. St. hält das Kethib חֲסִידֶיךָ für die ursprüngliche und erklärt sich das Keri חֲסִידְךָ aus der exegetischen Leichtigkeit und seiner Herrschaft bei den Juden aus der jüdischen Praxis hinsichtlich des Keri überhaupt und bei den Christen aus dogmatischem Interesse. Allein diese Gründe sind ohne Beweiskraft.

חֲסִידְךָ hat jedoch nicht vermocht, den Plural als die ursprüngliche allgemein zu machen, da selbst die Masoreten hier den Singular gelesen wissen wollen. Aber auch zugegeben, der Plural חֲסִידֶיךָ wäre die ursprüngliche Lesart, so folgt daraus noch keinesweges, dafs dadurch Mehrere bezeichnet werden, weil derselbe auch von einer einzelnen Person, wie אֱלֹהִים, אֲדֹנָי und מוֹצָאֹתָיו *seine* (*des Messias Ausgänge)* für : sein Ausgang Mich. 5, 1 und בְּמֹתָיו *in morte sua,* Jes. 53, 9, wenn sie sich vor Anderen auszeichnet, gebraucht wird. Für ein plur. majest. des Singulars halten auch Fischer (prolus. VII de vitiis lect. N. T.) und Stange (anticr. in locos Pss. 110 ff.) חסידיך. Man darf also mit Hengstenb. aus der Lesart vieler Ausgaben, die חסידיך haben, nicht schliefsen, dafs unser Psalm nicht einen individuellen Charakter habe und für alle Frommen bestimmt sei, wie Ps. 17, 11. Da der Fromme derjenige ist, welcher auf Jehova vertraut, ihn für sein einziges und höchstes Gut u. s. w. hält, so fafst der Psalmist oder der, in dessen Namen und aus deren Seele er redet, in dem Worte חָסִיד das in den V. 2—8 über sein Verhältnifs zu Jehova Ausgesagte zusammen.

Das חָסִיד, von dem in Kal ungebräuchlichen חָסַד *eifern, eifrig sein,* in Hithpael *sich eifrig, liebreich beweisen,* Ps. 18, 25, bedeutet *liebevoll*, *fromm, Gott ergeben, religiös,* wie ὅσιος, woher öfters die Frommen חֲסִידֵי יְהוָֹה *die Frommen Jehova's,* d. i. seine frommen Verehrer genannt werden. Vgl. Ps. 30, 5; 31, 24; 37, 28. Daher heifst der Storch חֲסִידָה d. i. der *fromme, liebliche* (Vogel). Da der Fromme, wie der Heilige eine gottesfürchtige Gesinnung hat, Gott liebt und treu verehrt, so haben einige Interpreten : *dein Heiliger* übersetzt, wofür sonst קָדוֹשׁ in Gebrauch ist. Nach Hupfeld zu Ps. 4, 4 soll חָסִיד ein Denominativum von חֶסֶד *Gnade, Barmherzigkeit, Liebe* sein und dasselbe einen der *Gnade theilhaftigen, Begnadigten* bezeichnen; doch unterliegt diese Erklärung nach unserer Meinung nicht geringem Bedenken.

Wie die Uebersetzer und Erklärer darüber verschiedener Ansicht sind, ob חֲסִידֶיךָ oder חֲסִידְךָ zu lesen und ein Einzelner oder Mehrere dadurch bezeichnet werden, so sind sie auch darüber uneinig, ob שַׁחַת *Grube* s. v. a. בּוֹר oder *Verderben*, *Verwesung*, *Fäulnifs* bedeute. Da שַׁחַת an mehreren Stellen, wie Ps. 30, 10; 55, 24; Job 33, 24 die Bedeutung *Grab* hat, so nehmen mehrere Uebersetzer und Ausleger auch an unserer Stelle diese an. Nach sehr Vielen soll שַׁחַת an keiner Stelle des A. T. die Bedeutung *Verwesung*, *Verderben* haben, hingegen kommt nach Anderen, wie Gesenius und Winer, auch diese Bedeutung im A. T. vor. Diejenigen, welche die Bedeutung *Grab* annehmen, leiten es von שׁוּחַ, = ساخ *hinabsinken*, *sinken*, daher *gebeugt sein* von der Seele, wie נַחַת *Ruhe* Jes. 30, 15; Pred. 4, 6; 6, 3 von נוּחַ *sich niederlassen*, *ruhen*, *ausruhen* ab. Es frägt sich daher, ob die Bedeutung *Verwesung*, *Verderben* zulässig ist; und dieses ist nach unserer Meinung wirklich der Fall. Die Gründe sind folgende:

1. Die Form betreffend, mufs man zugeben, dafs שַׁחַת von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁחַת, Arab. سخت *zu Grunde richten*, Chald. שְׁחַת *verderben*, in Piel *verderben*, *zu Grunde richten*, *zerstören*, *verheeren*, z. B. eine Stadt, Gegend, Mauern, Volk, in Niphal *verdorben sein*, z. B. durch Fäulnifs Jer. 13, 7, *verwüstet*, *verheert sein*, 2 Mos. 8, 20, abgeleitet sein kann, wie שַׁחַק *Staub*, *Wolke* von שָׁחַק *zerreiben*, שַׁחַר *Morgenröthe* von שָׁחַר, شجر *spalten*, *hervorbrechen*, נַעַר *Jüngling* (eig. Jugend) und das *Zerstreute*, *Verirrte*, Zach. 11, 16 von נָעַר *ausschütteln*, in Niphil *vertrieben werden*, בַּעַר *dumm* (wie das Vieh), eig. *Dummheit* Ps. 49, 11; 73, 22; 92, 7, בַּעַל *Herr* von בָּעַל *beherrschen* Jes. 36, 13; 1 Chron. 4, 22, זַעַק *Geschrei* von זָעַק *schreien*.

2. Dafs שַׁחַת auch im A. T. in der Bedeutung *Verwesung*, *Fäulnifs* vorkommt, darüber läfst die Stelle Job 17, 14 kaum einen Zweifel; denn es heifst hier: לַשַּׁחַת קָרָאתִי

לַשַּׁחַת קָרָאתִי אָבִי אָתָּה אִמִּי וַאֲחֹתִי לָרִמָּה *Rufe ich zur Verwesung : mein Vater bist du! Und zum Gewürm : meine Mutter, meine Schwester.* Die gleiche Erklärung von שַׁחַת als *Verwesung, Fäulnifs* (die Vulg. : putredo), nehmen aufser den alten Uebersetzern auch Rosenm., de Wette, Arnheim, Ewald, Vaihinger, Böttcher (de inferis p. 86), van Efs, Welte, Tholuck, Claufs u. A. an. Job will hier sagen, er sei schon so nahe und sicher ein Raub der Verwesung und Fäulnifs, dafs er ihr angehöre, wie Kinder den Aeltern oder wie Geschwister einander. Auch das folgende Versglied, worin רִמָּה *Gewürm*, eig. *Fäulnifs*, wie das arab. رِمَّة als paralleler Ausdruck für שַׁחַת steht, spricht für die angegebene Auslegungsweise. Die Bedeutung *Grab*, welche Umbreit, Stickel und Hahn hier ausdrücken, pafst nicht gut zum Parallelismus. Nur Bedenken könnte machen, dafs an den übrigen Stellen, 9, 31; 33, 18; 22, 24; 28, 30 שַׁחַת durch *Grube* und *Grab* wiedergegeben werden mufs. Uebrigens würde es doch für den Sinn keinen Unterschied machen, wenn man שַׁחַת an unserer Stelle in der Bedeutung *Grube* oder *Grab* nimmt, indem das : »die Grube nicht zu sehen«, auch so gefafst werden kann : »im Tode nicht bleiben«; wodurch denn die Hoffnung einer Rückkehr aus dem Grabe ausgedrückt wird.

3. Für die Auslegung : *Verwesung, Fäulnifs* lassen sich drittens die alten Uebersetzer anführen, indem der Alex. an unserer Stelle und auch sonst שַׁחַת *διαφθορά* (*Verderben*), der Chald. : שְׁחִיתָא *corruptio*, der Syr. : ܚܒܳܠܳܐ *corruptio*, der Arab. : ٱلْفَسَادْ *corruptio* wiedergeben, womit die Citate des N. T. übereinstimmen. »Die Verwesung nicht schauen« ist offenbar so viel als : nicht in Verwesung übergehen oder *verwesen.* Wollte man, wie schon bemerkt wurde, שַׁחַת in der Bedeutung : *Grube, Grab* an unserer Stelle annehmen, so würde doch die Beziehung auf Christus noch immer zulässig sein, indem sein

Tod nur von kurzer Dauer war, das Grab nicht seine Wohnung blieb und in ihm der Tod besiegt worden ist. In dem »die Grube schauen« ist dann von einem bleibenden Aufenthalte in derselben die Rede.

Die Beantwortung der Frage, ob Christus nur eines gewaltsamen und nicht eines natürlichen Todes habe sterben können, gehört nicht hierher, und wir bemerken nur, dafs, da Christus ohne Erbsünde war, welche die Ursache des Todes aller Menschen ist, derselbe nicht mit der Ursache desselben behaftet war. Die Beantwortung der Frage aber, ob selbst im Tode sein Körper *unverweslich* gewesen, weil seine Mutter ihn vom heil. Geist empfangen hatte und er ohne Erbsünde war, lassen wir hier unerörtert, und die Beantwortung ist überflüssig, da Gott zum Zwecke der Erlösung der sündigen Menschheit seinen Tod und seine Auferstehung kurz nach dem Tode beschlossen hatte. Da Christus seinem Körper nach von Maria abstammte und sterben konnte, so könnte es scheinen, dafs derselbe auch nach dem Tode hätte in Verwesung übergehen können.

Ist in unserem Verse von dem Tode die Rede, worauf keine Verwesung des Leibes folgen soll, so kann man daraus entnehmen, dafs, da die Verwesung desselben in drei bis vier Tagen zu geschehen pflegt, seine Auferstehung innerhalb drei bis vier Tagen wenigstens angedeutet wird. Und vielleicht hat dann auch Paulus unsere Stelle 1 Cor. 15, 4 im Auge, wenn er hier sagt, dafs es *geschrieben* stehe, dafs Christus am dritten Tage wieder auferstehen werde. Jonas, der drei Tage und drei Nächte im Bauche des Wallfisches war, ist nur ein Typus von der Auferstehung Christi am dritten Tage, wie Jesus Matth. 12, 39. 40; 16, 4 selbst erklärt. Es scheint nicht, dafs Paulus mit der Citirformel : *κατὰ τὰς γράφας* die Geschichte des Jonas gemeint hat, wie viele Erklärer annehmen. Auch an anderen Stellen des A. T. ist von einer Auferstehung in drei Tagen nicht die Rede. Dafs רָאָה שַׁחַת die *Verwesung sehen* so viel ist als *verwesen* oder *Verwesung erfahren*, unterliegt

keinem Zweifel und ist auch schon oben bemerkt worden, vgl. 4, 7; 49, 10.

Vers 11.

תּוֹדִיעֵנִי אֹרַח חַיִּים שֹׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פָּנֶיךָ נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח׃

»*Du thust mir kund den Weg des Lebens, Sättigung der Freuden vor deinem Angesichte, Wonnen an deiner Rechten ewiglich.*« Hier.: »ostendis mihi semitam vitae, plenitudinem laetitiarum ante vultum tuum, decores in dextera tua aeternos.«

In diesem Verse, worin der Redende weiter angiebt, was Jehova dem Frommen noch ferner sein wird, wird das grofse Glück, was ihm aufser der Zurückführung aus der Unterwelt und der Bewahrung vor Verwesung bevorsteht, geschildert, und als solches der Weg zum Leben und zur Fülle von Freuden und Wonnen bei Jehova angegeben; die Wege und Pfade des Lebens sind nach Sprüchw. die, welche zum Leben führen; das Leben ist hier dem Tode (V. 10) entgegengesetzt. Ist im vorhergehenden Verse von der Auferstehung die Rede, so bezeichnet der Fromme hier durch den Weg des Lebens, d. i. zum Leben, den Weg aus dem Tode in ein neues, glückliches, glorreiches Leben. Das: »du thust mir kund den Weg des Lebens« ist demnach s. v. a.: du zeigst mir, machst mir bekannt, dafs ich in ein glückliches und glorreiches Leben zurückkehren werde. Da Christus nicht lange nach seiner Auferstehung zum Himmel fuhr, so liegt hier dessen Himmelfahrt und glückliche Wohnung im Himmel ausgedrückt. Diejenigen Ausleger, welche im vorhergehenden Verse nur eine Schilderung der Errettung des leiblichen Lebens aus Gefahren und der Bewahrung vor dem Tode finden, verstehen die Worte: »du wirst mir kund thun den Weg des Lebens« von dem Wege und den Mitteln, auf welchem und durch welche der Fromme sein Leben erhalten, den Todesgefahren entgehen und glücklich werden kann. Allein nach dem

Parallelismus ist, wie Hupfeld richtig bemerkt, Leben s. v. a. *Heil, Seligkeit,* d. i. seliges Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott.

Das Wort נֶצַח im dritten Versgliede bezeichnet das Leben als ein ewiges, wie Jes. 53, 10 : »wenn er (der Messias) sich zum Schuldopfer hingegeben, schaut er Nachkommen und lebt lange« d. i. ewig; vgl. Röm. 6, 9. 10; Apoc. 1, 17. 18. Durch die Worte : »Sättigung der Freuden vor Deinem Angesichte und Wonnen an deiner Rechten ewiglich« werden die Freuden als aus der innigen Gemeinschaft und Verbindung mit Jehova entspringende und ewige bezeichnet. Dafs die Freuden des Frommen aufserordentliche sein werden, bezeichnet שֹׂבַע *Sättigung*, Fülle der Freuden. Joh. 17, 5 sagt Christus : »Verherrliche mich nun, o Vater, bei dir selbst (= bei deinem Angesichte) mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt ward.« Da der Messias hier als Menschensohn erscheint, und als solcher geringer ist als der Vater (Joh. 14, 28), so ist es der Vater, welcher ihn aus dem Tode errettet und mit Freuden erfüllt. Nachdem Petrus Apstg. 2 unsere Stelle von der Auferstehung Christi erklärt hat, fährt er V. 33 und 34 fort : »Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöhet ist, . . . hat er den heil. Geist ausgegossen. Denn David ist nicht in den Himmel aufgefahren und doch spricht er : der Herr hat gesagt zu meinem Herrn : setze dich zu meiner Rechten.«

יָדַע eig. *sehen, hineinsehen,* dann *wissen, kennen lernen, kennen*, s. v. a. *erfahren*, *geniefsen lassen*, wie Jes. 47, 8; bezeichnet in Hiphil הוֹדִיעַ, Jemanden etwas *wissen lassen, es ihm zeigen, anzeigen, kund thun,* 1 Mos. 41, 39; 2 Mos. 33, 12. 13; 5 Mos. 4, 9; Ps. 145, 12.

שֹׂבַע von שָׂבַע und שָׂבֵעַ, arab. شَبِعَ *satt sein, werden, sich sättigen,* nämlich mit Speise und Getränk 2 Mos. 16, 12; Job 27, 14; Am. 4, 8; Sprüchw. 30, 16; Ps. 104, 16, bezeichnet eigentlich *Sättigung, Fülle,* daher לְשָׂבְעָ *bis zur Sät-*

tigung, 2 Mos. 16, 3, und steht hier tropisch von Sättigung durch Freuden, wie שָׂבַע Klagl. 3, 30; Hab. 2, 16 vom Schimpf, Ps. 123, 8 von Verachtung und Ps. 88, 4 vom Unglück.

אֶת־פָּנֶיךָ *vor*, eig. *in der Nähe deines Antlitzes,* dann *bei* deinem Antlitze, vor der Vorderseite für *vor dir,* weil אֵת für אֵנֶת *Nähe* von אָנָה *nahe sein, annähern,* eig. *nahe, bei, penes,* bedeutet. Hierdurch wird die innige Verbindung mit Gott, welcher Licht und Freude in der Finsternifs des Elendes gewährt, ausgedrückt; vgl. Ps. 4, 7 : »erhebe über uns das Licht deines Antlitzes«, Ps. 80, 4 : »Gott, stell' uns wieder her, — und lafs dein Antlitz leuchten, — dafs wir gerettet werden«. — Der Plural des Femininums נְעִימוֹת vom Adjectiv נָעִים *angenehm, lieblich*, bezeichnet *Annehmlichkeiten, Wonnen, Freuden.*

Das בִּימִינְךָ übersetzen sehr viele Ausleger, wie Dereser, Vaihinger und Tholuck : *zu deiner Rechten*, dagegen andere, wie Hengstenb. : *durch deine Rechte*, andere, wie Köster, de Wette, Ewald, Hupfeld : *in deiner Rechten.* Welche : »durch deine Rechte« oder »in deiner Rechten« übersetzen, verstehen darunter die Wonne, die von der Rechten Gottes, mit welcher er allmächtig straft und errettet, ausgeht, wie Ps. 17, 7, oder in seiner Rechten hat und giebt, Spr. 3, 16. Allein die Uebersetzung : *zu* oder *an deiner Rechten* ist hier ganz passend, weil hier von der innigen Verbindung des Frommen und seiner beglückenden Nähe die Rede ist, vgl. Ps. 110, 1. 5; Apstg. 2, 23. 24.

נֶצַח wie לָנֶצַח bezeichnet : in *Ewigkeit, auf ewig, immerfort,* wie Jos. 34, 10; Ps. 13, 2; 49, 20; Job 34, 36. Der Begriff des *Beständigen, Dauernden* geht von der Reinheit, Aufrichtigkeit, Treue aus, indem نَصَحَ im Arab. *rein, aufrichtig*, *wahr*, *treu sein* bedeutet. In dem נֶצַח liegt daher die Zuversicht ausgedrückt, dafs die Freuden, die nur bei Gott zu finden, ewig dauernde sein werden, und dafs Tod

und Grab keine Macht über den mit Gott innig Verbundenen, wenn auch für den Augenblick, so doch nicht auf immer, ausüben können. Diese Hoffnung, welche alle wahre Frommen haben, hat nur in und durch Christus, den Herrn über Leben und Tod, ihre volle Wahrheit. Seine Auferstehung ist auch der Grund unserer Auferstehung. Der Psalm hat daher seine volle Wahrheit erst in Christo, dem Erlöser. Dafs die frommen Gottesverehrer tiefe Blicke in das Geheimnifs der zukünftigen Erlösung erhalten haben, beweist Jes. 53 und sagt auch selbst Christus Joh. 8, 56.

§. 3.

Gründe für die Messianität des Psalmes.

I. Der wichtigste Beweisgrund für die messianische Erklärung unseres Psalmes liegt in den Zeugnissen des N. T. Dafs Petrus, der unmittelbar nach der Ausgiefsung des heil. Geistes in seiner vor einer Versammlung des jüdischen Volkes gehaltenen Rede unseren Psalm von Christi Tod und Auferstehung erklärt, denselben für eigentlich-messianisch gehalten habé, kann um so weniger bezweifelt werden, weil er die Erklärung von David geradezu bestreitet und als die Ursache, warum derselbe nicht von sich selbst reden könne, angiebt, dafs dessen Grab noch vorhanden und derselbe in Verwesung übergegangen sei. Wie Petrus Apostelgeschichte 2, 25—31 diesen Psalm auf Christus deutet und die Erklärung von David bestreitet, so thut es auch Paulus Apostelgeschichte 13, 35—37. Da beide Apostel die Erklärung des Psalmes vom Messias zu erweisen und die von David zu bestreiten suchen : so kann von einer Anbequemung derselben, welche Rosenm. und de Wette gegen Eckerm. (Theol. Beitr. I, 1, S. 98) annehmen, nicht die Rede sein;

es wäre diese auch insbesondere für Petrus in seiner Rede ganz unpassend, ja unwürdig. Wenn die Behauptung de Wette's, dafs die Apostel weiter nichts hätten sagen wollen als : »die volle, ganze, tiefe Wahrheit der Hoffnung des Psalmisten sei erst in Christo erfüllt und bewährt, »gegründet wäre, so würde kaum etwas übrig bleiben, was nicht in den Schicksalen des Psalmisten selbst seine vollkommene Erfüllung gefunden hätte; eine Bestreitung der richtigen und buchstäblichen Erklärung von Christus wäre in diesem Falle wenigstens ganz unzulässig gewesen. Michaelis bemerkt daher a. a. O. S. 3 gegen Clericus: »Ist das, was Clericus und Andere von dem buchstäblichen Sinne dieses Psalmes vorgeben, richtig, so verdiente Petrus die Antwort : bei allem Scheine der Offenherzigkeit bist du ein Betrüger und suchst dem ungelehrten Haufen ein Blendwerk vorzumachen. Du stellst dich, als werde in dem Psalme von einer Auferstehung aus den Todten geredet, und er könne keinen andern Sinn haben : da doch sein buchstäblicher Verstand blofs auf die Errettung aus einer grofsen Lebensgefahr geht, welche seinem Verfasser, dem David, mehr als Einmal widerfahren ist.« — Dieses Zeugnifs der Apostel findet höchst wahrscheinlich auch seine Bestätigung in einem Zeugnisse Christi selbst. Denn da Christus nach seiner Auferstehung Luc. 24, 27 und 44—46 zufolge seinen Jüngern die seine Leiden, Tod und Auferstehung betreffenden Weissagungen des alten Testamentes auslegte, so läfst sich mit Grund erwarten, dafs eine Stelle, auf die sie ein besonderes Gewicht legten, mit zu denjenigen gehörte, deren Verständnifs er ihnen eröffnet hatte. Denn da nach Luc. 24, 44—47 auch seine Auferstehung in den Weissagungen des A. T. vorherverkündigt sein soll, so konnte er diese auch aus unserem Psalme erweisen, weil sich sonst im A. T. keine Stelle findet, worin von Christi Auferstehung die Rede ist. Bei der Annahme, dafs unser Psalm sich nicht direct auf Christus beziehe und von einem anderen frommen Gottesverehrer handele, kann nach unserer

Meinung nur dann das Ansehen der Apostel bestehen, wenn sie bei ihrer Beweisführung von der griechischen Uebersetzung ausgehen und derselben, ohne Rücksicht auf den hebräischen Text, folgen. Dafs nun der Alex. von einem Hervorgehen des Leibes aus dem Grabe, ohne zu verwesen und von einer ewigen Gemeinschaft mit Gott spreche, zeigt schon die Erklärung der Apostel. Da nun dasjenige, was der Alex. von dem Loose des Leidenden sagt, nur in Christo in Erfüllung gegangen ist, so konnten die Apostel mit vollem Rechte die Worte V. 9—11 auf ihn beziehen.

II. Ein zweiter Grund für die messianische Erklärung des Psalmes liegt darin, dafs sie leicht und natürlich und, wie wir gesehen haben, auch sprachlich zulässig ist, mithin gerechtfertigt werden kann. Dafs Petrus und Paulus fest überzeugt sind, dafs in unserem Psalm von einer eigentlichen Auferstehung die Rede sei, unterliegt keinem Zweifel. Wäre dieses nicht der Fall, so hätten sie nicht so zuversichtlich reden und von ihren jüdischen Zuhörern eine Zustimmung erwarten können und dürfen. Diese würden, wenn nur von einer Befreiung aus einer grofsen Gefahr die Rede wäre, ihre Erklärung von Christi Auferstehung als eine falsche bezeichnet und sie des Irrthums oder einer unedlen Absicht beschuldigt haben. Die Juden der damaligen Zeit mufsten also namentlich in den Versen 9—11 eine Bezeichnung der Unverweslichkeit und Auferstehung finden; daher bezeugt es auch die jüdische Sage, dafs Davids Leib nicht verwest sei (1). Auch Kimchi führt als gangbare Erklärung dieser Worte : »post mortem sibi non esse dominaturum vermem« an und erklärt V. 10 und 11 selbst nicht von einer Errettung aus Gefahr, sondern von einer seligen Auferstehung. Aber auch zugegeben, dafs der Inhalt

(1) Vgl. Lightfoot zu Apstg. 2, 23 und die merkwürdige Stelle aus Jalkut Schimeoni fol. 95 ed. Franc. bei Michaelis a. a. O. S. 12.

des Psalmes auch auf einen anderen frommen Leidenden, der sich in grofser Gefahr befindet, gut pafste, oder dafs doch derselbe Einiges enthielte, was die messianische Erklärung erschwerte, so müfste sich doch ein christlicher Ausleger eher seiner Unkenntnifs anklagen, als die Apostel Petrus und Paulus wie alle ältere christliche Ausleger eines Irrthums beschuldigen.

III. Für die Richtigkeit der messianischen Erklärung unseres Psalmes kann man diejenigen Stellen anführen, worin von dem leidenden Messias die Rede ist; man kann solche Stellen als Parallelstellen zu diesem Psalm ansehen. Da nämlich David als siegreicher König ein passendes Vorbild und Substrat des Messias, seines grofsen Nachkommens ist und von ihm Bilder in der Schilderung desselben entnommen werden : so konnte dieses auch in Beziehung auf die grofsen Leiden und öfteren Lebensgefahren geschehen. Es wird hieraus begreiflich, dafs die Idee des leidenden und durch die Leiden zur Herrlichkeit hindurchgehenden Messias erst zur Zeit Davids hervortritt; da nun Ps. 22 von dem leidenden und durch Leiden zur Herrlichkeit hindurchgehenden Messias die Rede ist (s. unten) : so kann man diesen Psalm als eine Parallelstelle zu dem 16. Ps. ansehen. Klarer und bestimmter tritt übrigens die Idee eines leidenden Knechtes Gottes, der für die Menschheit stirbt und zu der höchsten Herrlichkeit erhoben wird und sich unendlicher Lebenslänge erfreut, Jes. 53 hervor. Die schweren Heimsuchungen, die Israel und namentlich die frommen Gottesverehrer zu verschiedenen Zeiten trafen und welche die von Gott berufenen Propheten von Salomo an wiederholt zu erdulden hatten, haben das Volk dazu vorbereitet, dafs die Idee des leidenden Messias sich ausbilden konnte. Es konnte daher Israel ohne grofse Schwierigkeit zu der Ueberzeugung gelangen, dafs der Messias auf ähnliche Weise wie David von den Leiden zur Herrlichkeit gelangen werde, und dafs nicht David, sondern der Messias, dessen Erwartung den Mittelpunkt des ganzen gei-

stigen Lebens Israels bildete, hier redend auftrete und seine Auferstehung verkündige. Wenn es nach dem Gesagten kaum zweifelhaft ist, dafs schon zur Zeit Davids Israel einige Kenntnifs davon hatte, dafs dessen grofser Nachkomme, der Messias, Leiden zu erdulden habe, so mufs doch auch zugegeben werden, dafs, da so manches in den Weissagungen bildlich zu fassen und das Bildliche und Sachliche derselben vor der Erfüllung öfters sehr schwer zu unterscheiden war, die Aussprüche von dem leidenden und sterbenden Messias grofsen Theils dunkel bleiben mufsten. Aber gesetzt auch, es sei Niemand vor der Ankunft Christi zu der Erkenntnifs gelangt, dafs Ps. 16 von dem leidenden Messias die Rede sei, so dürfte doch die Erklärung desselben von dem Messias, wegen der angeführten Stellen des N. T., von uns, die wir die Weissagung mit der Erfüllung vergleichen können, nicht bestritten werden. Wenn nun auch in unserem Psalme nach der messianischen Erklärung von Dingen die Rede ist, welche aufserhalb des menschlichen Bewufstseins Davids liegen, so darf uns dieses nicht auffallend erscheinen, da Petrus Apstg. 2, 30 ausdrücklich sagt, dafs David die Auferstehung Christi hier als Prophet, d. i. in Folge göttlicher Belehrung vorhergesehen habe.

IV. Die messianische Erklärung unseres Psalmes von Christus, seinen Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung wird viertens auch von der einstimmigen Erklärung der Kirchenväter und der älteren katholischen Ausleger, welche unseres Psalmes Erwähnung thun oder ihn erklären, unterstützt. Unter den Vätern sind es namentlich Eusebius (Cäs.), Theodoret, Hier., Augustin, Athanasius, Chrysost. (hom. VI in Apostol. 2, 22 ff. T. IX, p. 48, homil. 29 in act. Apost., ferner T. III de Christi resurr.) u. A. Die Beziehung auf den Messias behaupten und suchen auch Calov (z. d. St.), Hunnius (Anti-P. II, p. 88), Cramer (Schol. Proph. class. I, p. 147), Müller (Judaism. p. 909 f.), Frischmuth (Dissert. ad h. l. c. 2), Huetius (demonst. Evang., p. 508), Pfeiffer (Dub. vex. p. 572) zu erweisen;

unter den Neueren Michaelis, Dathe, Anton, Schnurrer (Dissertt. p. 119 ff.), Ringelt., Dereser, Pareau, Hengstenb. (Christol.), Schach, Steudel, welcher jedoch annimmt, dafs der Redende eig. David sei, der V. 8 seine Person mit der des Messias verwechsele, Kaiser, welcher die sonderbare Hypothese aufstellt, dafs David hier im Namen des Hohenpriesters in abst. spreche, jedoch specielle Züge einmische, welche nur seinem Nachbilde, dem, welcher König und Hoherpriester zugleich sein sollte, zukommen, u. v. A., welche dieser Erklärungsweise gefolgt sind.

§. 4.

Widerlegung der Gründe, welche den messianischen Erklärungen entgegengesetzt werden.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Gründe in der Kürze vorgelegt haben, die für die messianische Erklärung sprechen, müssen wir noch diejenigen, wodurch man die messianische Erklärung zu bestreiten gesucht hat, einer Beurtheilung unterwerfen und sie widerlegen. Wir haben zwar in unserer obigen Erklärung der einzelnen Verse der wichtigeren Gründe Erwähnung gethan, welche man gegen die messianische Erklärung angeführt hat, allein wir konnten dieselben bei den betreffenden Stellen nicht übersichtlich darstellen, was wir denn im Folgenden thun wollen.

I. Hengstenb., welcher in s. Christol. unsern Psalm direct auf Christus bezogen, aber in s. Comm. über die Psalmen seine Ansicht geändert hat, schreibt in diesem: »Dafs der Sänger von Anfang an aus einer andern Person reden sollte, verträgt sich nicht wohl mit dem vorherrschend subjectiven Charakter der Psalmenpoesie, und selbst aus der *prophetischen* Literatur läfst sich kaum ein Beispiel anführen, wo dies so völlig unvermittelt, ohne vorhergehende nähere Bezeichnung der Person geschähe. Dann ist der Inhalt von V. 1—8 gar zu wenig speciell messia-

nisch, ein Grund, den diejenigen, ohne es zu wollen, als triftig anerkennen, die durch gewaltsame Deutung ein speciell messianisches Element hineinzubringen versuchen. Dafs auch in V. 8—11 die direct und ausschliefslich messianischen Beziehungen nur auf falscher Erklärung beruhen, ist schon gezeigt worden.« Hierauf läfst sich erwidern, wie aus dem Umstande, dafs die Psalmenpoesie vorherrschend einen subjectiven Charakter hat, keinesweges folgt, dafs dieses immer und auch in unserem Psalm der Fall sei. Werden Personen redend eingeführt, wie dieses z. B. in den Pss. 2. 22. 75. 81. 82. 87. 95. 110 geschieht, so kann dieses auch in unserem Psalm geschehen. In dem Ps. 22, den wir ebenfalls für messianisch halten, spricht nur der Leidende und Geplagte. Da David auch im Leiden ein Vorbild des Messias war, so kann man annehmen, dafs derselbe sich selbst als Vorbild und Substrat gebraucht und Ausdrücke aus seinem Leben entlehnt habe. Jedenfalls bietet der subjective Charakter der Psalmen keine solche Schwierigkeit dar, dafs die direct messianische Erklärung unseres Psalmes dadurch unzulässig wird. Die Verse 1—8 können allerdings auch auf jeden frommen Gottesverehrer bezogen werden; allein dieser Umstand ist kein Grund, sie nicht auf den Messias zu beziehen. Vielmehr gilt das in diesen Versen Gesagte, wie wir gesehen haben, im vollkommneren Sinne von dem Heilande. Eine gewaltsame Deutung ist bei der messianischen Erklärung gar nicht nöthig.

II. Ferner setzt Hengstenb. der direct messianischen Erklärung entgegen : »Dafs auch in V. 9—11 die direct und ausschliefslich messianischen Beziehungen nur auf falscher Erklärung beruhen, ist schon gezeigt (?) worden. Ferner, man reifst bei dieser Erklärung den Ps. aus dem Zusammenhange mit so manchen anderen heraus, die sich unverkennbar nahe mit ihm berühren, vor Allem mit dem folgenden, der mit ihm zu einem Paare verbunden ist.« Auch dieser Grund ist ohne Beweiskraft. Dafs die bezeichneten

Verse sehr gut, ja nach den alten Uebersetzungen *nur* auf Christus passen, haben wir oben gezeigt, aber auch dargethan, dafs, wenn man einzelne Wörter auch in dem von mehreren neueren Uebersetzern und Erklärern gegebenen Sinne nimmt, doch die Beziehung derselben auf den Messias zulässig und passend ist. Ueber den Zusammenhang ist zu bemerken, dafs darin ebenfalls kein Beweis gegen die messianische Erklärung liegt, da David in mehreren Psalmen seine Leiden und Todesgefahren schildert, und derselbe auch dadurch ein Vorbild seines grofsen Nachkommen, des leidenden Messias ist: so begreift man leicht, dafs diejenigen, welche die Leiden frommer Gottesverehrer und des Messias schildern, von dem Psalmensammler zusammengestellt werden konnten; auf jeden Fall liegt in der Zusammenstellung kein Grund gegen die messianische Erklärung unseres Psalmes.

III. Gegen die messianische Erklärung und für die Erklärung von David giebt Jahn (vatic. Mess. II, p. 250) Folgendes als Grund an: »Nicht auf den Messias, sondern auf David, der sich auf der Flucht vor Saul bei den heidnischen Philistern aufhalten mufste, pafst V. 3, wo der Redende seine Sehnsucht ausdrückt nach den frommen Verehrern Gottes, welche im Lande, d. h. in Palästina wohnten.« Dieser Grund ist ohne alle Beweiskraft, weil aus den Worten: אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה *welche im Lande sind* gar nicht folgt, dafs der Redende (David) sich aufser Palästina im Lande der Philister befunden habe und hier seine Rückkehr nach Palästina zu seinen Glaubensgenossen ausspreche. Das אֶרֶץ steht hier pleonastisch, wie Ps. 76, 10 עַנְוֵי אֶרֶץ *des Landes Dulder* d. i. die frommen Dulder unter den Israeliten. Wollte man auf diese Worte ein besonderes Gewicht legen, so konnte man auch: *welche auf Erden sind* übersetzen. Auf jeden Fall ist dieser Einwurf gegen die messianische Erklärung nichtig.

IV. Für die Erklärung von David soll nach Knapp und Jahn ferner V. 4 sprechen. »Der hier ausgesprochene

Abscheu vor dem Götzendienste pafst nicht auf den Messias, dessen Hauptfeinde nicht die Götzendiener, sondern die Juden waren, wohl aber auf David, der bei seinem Aufenthalte unter den heidnischen Philistern wahrscheinlich zum Götzendienste viele Anreizung, und auf jeden Fall von den Götzendienern viel zu leiden hatte.« Auch dieser Einwurf gegen die messianische Erklärung ist unbegründet. Dafs der Redende eine Versuchung zum Götzendienste gehabt, wie Knapp behauptet, oder dafs Götzendiener seine Feinde gewesen seien, kann aus den Worten gar nicht entnommen werden. Der Redende will nur seinen Abscheu vor den Götzendienern und seine Absonderung von denselben, so wie V. 3 seine Liebe zu den frommen Gottesverehrern und seine innige Gemeinschaft mit denselben bezeugen. Die Götzendiener sind, wie Hengstenberg (Christol.) bemerkt, nach dieser Erklärung als species pro genere für alle Verächter des wahren Gottes genannt, weil sie zur Zeit der Abfassung des Psalmes die vornehmsten waren, wie denn eine solche Individualisirung mit zahllosen Beispielen belegt werden könne.

V. Nach Rosenm. und de Wette soll gegen die messianische Erklärung in V. 10 der Plural חֲסִידֶיךָ sprechen. »Allerdings,« bemerken sie, »hat für diese Texteslesart die Randlesart den Singular חֲסִידְךָ und für diese Lesart sprechen sehr zahlreiche und bedeutende kritische Auctoritäten. Allein die Texteslesart ist die schwerere und daher vorzuziehen. Nach dieser Lesart nun kann hier nicht die Rede sein von der dem Messias allein eigenthümlichen Auferweckung, sondern nur von der Errettung aus Gefahren, welche der Dichter, als allen Frommen gemeinsam, auch für sich in Anspruch nimmt.« Und Hengstenb. bemerkt (Comm.) : »Endlich ist man bei dieser (messianischen) Erklärung genöthigt, die Lesart חסידיך in V. 10 für unrichtig zu halten, was wenigstens nicht mit entschiedener Gewifsheit geschehen kann, um so weniger, wenn Ps. 17, 11 verglichen wird, wo ebenfalls die hinter der

Einheit verborgene Mehrheit auf einmal hervortritt.« Dieser Einwurf gegen die messianische Erklärung ist schon oben bei Auslegung des 10. Verses als nichtig bewiesen worden und wir fügen daher nur dieses hinzu :

Für den Singular spricht der Alex., die besten Handschriften, nämlich 156 Codd. bei Kennicott und 80 Codd. bei de Rossi, das Zeugnifs der Apostel Petrus und Paulus, die aus unserer Stelle die Auferstehung Christi erweisen, und der Umstand, dafs die Juden ihnen nicht widersprechen. Wenn es auch eine Regel der Kritik ist, die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen : so darf man diese nicht anwenden, wo so viele wichtige äufsere Auctoritäten dagegen sprechen. Die Entstehung der schwierigeren Lesart läfst sich hier aber leichter erklären, als die leichtere, ds jene den Juden äufserst willkommen war, indem sie ihnen die beste Gelegenheit darbot, die messianische Erklärung dieses Psalmes als unbegründet darzustellen, durch welche sie schon von den Aposteln in Verlegenheit gesetzt wurden (1). Mochte nun auch, wie Michaelis (crit. coll. p. 217) vermuthet, die Lesart חֲסִידֶיךָ zuerst durch Zufall entstanden sein, was leicht geschehen konnte, wie oben bemerkt worden ist, oder mochte sie, wie Aurivillius (a. a. O. S. 138) annimmt, von Anfang an aus polemischem Eifer gegen die Christen, der Texteslesart substituirt sein, so lag es in beiden Fällen im Interesse der späteren jüdischen Abschreiber, die ihre Meinung so sehr begünstigende Lesart vorzuziehen. Und wenn

(1) Dafs man die Lesart חֲסִידֶיךָ benutzte, die messianische Erklärung zu bestreiten, zeigt das Perusch Tillim des Jakob de Mercado, Amsterd. 1653 : „Scriptum חֲסִידֶיךָ plene duobus Jod ut complectatur etiam sanctos alios praeter eum. Per חֲסִידֶיךָ igitur dicere voluit, etiam ego horum comprehendor numero et ero sicut unus ex illis“; vgl. andere Stellen bei Aurivillius, de vera lectione voccis חֲסִידֶיךָ in den Dissertt. ed. Michaelis, p. 136. Ups. 1773.

demnach nur verhältnifsmäfsig Wenige dies thaten, so läfst sich dies nicht anders erklären, als dafs sie durch das überwiegende Gewicht äufserer Gründe davon abgehalten wurden; liefse sich aber auch, wie schon angedeutet wurde, die Lesart חֲסִידֶיךָ als die ursprüngliche darthun, so würde sie doch noch nicht beweisen, dafs von Mehreren die Rede sei, indem der Plural auch bisweilen von einer einzelnen, sich vor anderen auszeichnenden Person gebraucht wird.

VI. Hufnagel (Dissert. in h. Ps. p. 14) findet einen Grund gegen die messianische Erklärung in der Construction des Verbums עָזַב mit der Präposition לְ, welches den terminus ad quem bezeichnen soll. »Sollte die messianische Erklärung stattfinden können, bemerkt er, so müfste statt לִשְׁאוֹל gesetzt sein בִּשְׁאוֹל.« Diesen Einwurf haben wir bereits oben als einen unzulässigen dargethan. Das Verbum עָזַב mit לְ, אֶל־ und עַל bedeutet: *einem Andern überlassen*, so dafs er es *erhalte*, oder dafs er es *behalte*. Welche Bedeutung zu wählen ist, mufs jedenfalls der Zusammenhang entscheiden. Michaelis bemerkt, dafs der Scheol hier personificirt und als ein unersättliches Thier dargestellt werde, das den Raub, dessen es sich einmal bemächtigt, nicht wieder herausgeben wolle. Vgl. Sprüchw. 30, 16; Ps. 49, 15; Jes. 5, 14.

VII. Mehrere Ausleger, wie Rosenm., Jahn, de Wette, Hengstenb. (Comm.) u. A. entnehmen auch einen Grund gegen die direct messianische Erklärung aus dem Nomen שַׁחַת, welches nie *Verwesung*, wie die messianischen Erklärer wollen, sondern immer *Grab* bedeuten soll. Auch soll für diese Erklärung der Parallelismus entscheiden. Auf diesen Einwurf haben wir nur wenig zu erwidern, da wir schon oben gezeigt haben, dafs die Bedeutung *Verwesung* auch sprachlich zulässig ist. Man mufs zwar zugeben, dafs das Nomen שַׁחַת gewöhnlich von שׁוּחַ *subsidere*, *hinabsinken* abgeleitet, wie נַחַת von נוּחַ die *Grube*, das *Grab* bedeutet; allein daraus folgt nicht, dafs es nicht auch von שָׁחַת *corrupit*, *perdidit*, abgeleitet,

in der Bedeutung : corruptio, putredo in der Sprache vorhanden gewesen sei. Das Zeugnifs der alten Uebersetzer, namentlich des Alex. und des Chald., läfst darüber keinen Zweifel, dafs man שַׁחַת auch von שָׁחַת abgeleitet und in der Bedeutung : *Verwesung, Fäulnifs* genommen habe. Es ist dieses um so gegründeter, da שַׁחַת in der Bedeutung : *Grube, Grab*, die am meisten gebräuchliche im A. T. ist und der Alex. und der Chald. auch an anderen Stellen, wo es die Bedeutung *Grube* erfordert, die von *Verwesung* haben. Auch Winer (u. d. W. שַׁחַת) erkennt Job 17, 14 die Auslegung : *Verwesung* als die wahrscheinlichere an; und Ps. 55, 24 ist dieselbe die wahrscheinlichste und sie wird sogar von Rosenm. gegen sich selbst gebilligt. — Aber selbst zugegeben, dafs שַׁחַת auch an unserer Stelle *Grube, Grab* bedeutet, so folgt doch nicht nothwendig daraus, dafs dieselbe nicht vom Messias handele. Denn man kann das : *die Grube sehen*, auch so fassen : im Tode oder Grabe auf immer bleiben. Vgl. Tholuck z. d. St. Was ferner den Parallelismus betrifft, so wird der daraus entnommene Grund durch die messianische Erklärung nicht aufgehoben. Denn die Worte : »du wirst meine Seele dem Scheol nicht überlassen«, sagt mit anderen Worten dasselbe, wie das : »du wirst nicht zugeben, dafs dein Heiliger die Verwesung sehe«, jedoch vielleicht mit dem Unterschiede, dafs nach der schon im vorhergehenden Verse stattfindenden Entgegensetzung das Erstere sich, wie Dathe bemerkt, auf die Seele, das Zweite auf den Körper bezieht. »Utrumque negat vates sibi eventurum esse«, schreibt derselbe, »neque animae in שְׁאוֹל apud inferos, neque corporis in sepulcro diuturnum fere domicilium.«

VIII. Rosenm. bemerkt gegen die Erklärung vom Messias und für die von David : »Unser Psalm stimmt mit Ps. 56. 57. 59, welche in der Ueberschrift dieselbe Benennung מִכְתָּם führen und welche aus äufseren und inneren Gründen auf Davids Exil während der Saul'schen Verfolgung bezogen werden müssen, so sehr in Styl, Sentenzen

und Empfindungen überein, dafs er sich nothwendig, wie jene, auf David und auf dieselbe Lebenslage desselben beziehen mufs.« Allein diese vorgebliche Verwandtschaft ist nicht vorhanden, wie schon de Wette bemerkt; sie ist nicht einmal so grofs, wie die Verwandtschaft mit anderen Bittpsalmen, die nach den einleitenden Bemerkungen keinen Grund gegen die Messianität abgeben kann.

IX. Ruperti (Ps. 16 illustr. in Commentt. theol. ed. Velthusen etc. I, 1) wendet gegen die messianische Erklärung ein : »Die messianische Deutung ist gegen die ganze jüdische Vorstellung vom Messias; die Juden erwarteten in demselben einen Helden, einen Sieger, einen mächtigen König; ein *leidender* Messias ist ihnen unbekannt.« Die Falschheit dieser Behauptung geht nicht blofs aus dem N. T., worin ausdrücklich gesagt wird, dafs die Propheten Jesu Leiden, Tod und Auferstehung vorherverkündigt haben, vgl. Luc. 18, 31; 24, 25 ff.; Matth. 26, 24. 54; Apstg. 3, 18; 7, 3; 25, 22. 23 : 1 Petr. 1, 11; 1 Cor. 15, 3; sondern auch aus Ps. 22, 17—19; Jes. 53; Dan. 9, 24 ff.; Sach. 12, 9; 13, 7 hervor. Die Behauptung, dafs im A. T. nicht von einem leidenden und büfsenden Messias die Rede sei, widerspricht aber nicht blofs dem N. und A. T., sondern auch dem Glauben vieler jüdischen Ausleger (1).

X. Nach Rosenmüller sollen die Juden gar nicht eine Auferstehung des Messias erwartet haben, wie dieses aus einer Stelle des Philosophen Maimonides bei Pococke (porta Mosis p. 159. 60 et Ox.) erhelle. Auch dieser Einwand ist nichtig. Denn wenn auch diese Behauptung richtig wäre, so würde sie doch gar keine Beweiskraft haben. Daraus nämlich, dafs die vom Lichte der Erfüllung verlassenen und durch mancherlei Vorurtheile geblendeten

(1) Ausführlich hat hierüber Hengstenb. in der Christol. (I, 252—292) gehandelt und zugleich nachgewiesen, dafs im A. T. öfters Christi Leiden, Tod und Auferstehung vorherverkündigt worden seien. S. unsere Abhandl. über Jes. 52, 12—53, 12 : De Messia passuro et morituro, 1836.

Juden nicht diese oder jene Lehre im A. T. fanden, folgt nicht, dafs dieselbe nicht darin enthalten ist. Allein diese Behauptung ist auch nicht richtig, da Schöttgen in der Schrift : de Messia p. 565 ff. mehrere dahingehende Stellen aus dem Sohar, dem Talmud und dem Jalkut Schimoni angeführt hat. Vgl. Heinrichs zu Apstg. 2, 24.

XI. In Betreff der Citate des N. T. bemerkt Hengstenb. : »Der einzige (?) scheinbare Grund für diese (messianische) Deutung aber, das Zeugnifs des N. T., mufs allerdings demjenigen als entscheidend sich darstellen, der dies Citat in seiner Vereinzelung betrachtet; anders aber wird derjenige urtheilen, der mit offenem Sinne das ganze Verhältnifs, in das sich das N. T. zum A. T. stellt, in sich aufgenommen, sich eine Totalanschauung von der *geistvollen* Weise gebildet hat, in welcher der Herr und seine Apostel den Weissagungsbeweis handhaben.«

Wenn wir auch zugeben, dafs im N. T. auch öfters Aehnlichkeiten des A. T. messianische Beziehungen gegeben werden, und auf Vorbildliches, Typisches und Ideelles hingewiesen wird, wie wir dieses früher (1) dargethan haben, so ist doch namentlich die Stelle Apstg. 2, 24—31 der Art, dafs kaum daran gezweifelt werden kann, dafs Petrus unseren Psalm direct auf Christus bezogen habe. Denn derselbe führt in einer sogleich nach der Ausgiefsung des heil. Geistes gehaltenen Rede, nachdem er gesagt, dafs Gott ihn auferweckt und der Gewalt des Todes entrissen habe, die Verse 8—11 mit den einleitenden Worten an : *Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αυτόν* und führt darauf V. 29—32 fort :

(1) S. die „allgemeine Einleitung in die Weissagungen, insbesondere in die messianischen Verheifsungen und Weissagungen und über die vorgeblich nicht erfüllten Weissagungen des A. T.“ im II. Bd. unserer „Beiträge zur Erklärung des A. T.“, Münster 1853, und namentlich die Einl. zu unserer Schrift : „Die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo, 1 Mos. 49, 8—12, Münster 1849, S. 21 ff.

ἄνδρες ἀδελφοὶ, ἐξὸν, εἰπεῖν μετὰ παῤῥησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυὶδ, ὅτι καὶ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης· προφήτης οὖν ὑπάρχων, καὶ εἰδὼς, ὅτι ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς, ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, καθίσαι ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, τὸ κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὐκ ἐγκατελήφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου, οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν· τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες. In V. 34 und 35 führt Petrus Ps. 110, 1. 2 an; hätte derselbe nicht die Ueberzeugung gehabt, dafs im Ps. 16 von Christi Auferstehung die Rede sei: so hätte er vor den versammelten Juden nicht sagen dürfen, dafs dieser Psalm an Christo in Erfüllung gegangen sei; falls der Inhalt des Psalms nicht von der Art wäre, dafs er auf Christus gut pafst, so würden die Juden, die ihn wohl grofsentheils von David erklärten, seine Beweisführung als eine nichtige bezeichnet haben.

Psalm XIX, 5.

Aus diesem Psalm, welcher Gott als Schöpfer der Natur, namentlich des gestirnten Himmels (1—7), und als Urheber des heilbringenden Gesetzes preiset (8—12) und mit einem Gebet um Sündenvergebung und um Hülfe und Schutz gegen Feinde nebst einer Bitte um Erhörung schliefst, wird vom Apostel Paulus im Briefe an die Römer Kap. 10, 18 der fünfte Vers angeführt und auf die Verkünder des Evangeliums bezogen. Es heifst dieser Vers:

בְּכָל־הָאָרֶץ יָצָא קַוָּם וּבִקְצֵה תֵבֵל מִלֵּיהֶם לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם אֹהֶל בָּהֶם׃

»Durch die ganze Erde geht ihr Schall, und ihre Worte bis an des Erdkreises Ende, der Sonne hat er gemacht ein Zelt an ihnen.«

Der Alex. übersetzt das erste Versglied : *Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*; die Vulg. und Hier. haben übereinstimmend : »In omnem terram exivit sonus eorum : et in fines orbis terrae verba eorum«, der Syr. den Vers :

ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ ܢܦܩ ܣܒܪܗܘܢ ܘܠܣܘܦܐ ܕܬܐܒܝܠ ܡܠܝܗܘܢ
ܘܥܠ ܫܡܫܐ ܥܒܕ ܡܫܟܢܗ ܒܗܘܢ

»Durch die ganze Erde geht ihre Verkündigung und bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte, und über die Sonne hat er ausgespannt ihr Gezelt an ihnen.«

Der Psalmist will nach dem Zusammenhang offenbar sagen : Der Himmel mit seinen zahllosen Sternen, insbesondere der Sonne (V. 2. 5), und der Wechsel von Tag und Nacht (V. 3) verkünden ohne Aufhören so laut Gottes Ehre und Herrlichkeit, dafs Jeder ihre Sprache oder Rede versteht (V. 4—6). Sie sind wenn auch stille und stumme Zeugen, welche die Allmacht, Weisheit, Gröfse und Majestät Gottes, ihres Schöpfers, verkündigen. Da diese Sprache der Natur auf der ganzen Erde vernommen wird, und Gott durch dieselbe sich Tag und Nacht offenbart, so wendet Paulus diese Stelle auf das Evangelium an, welches Juden und Heiden auf der ganzen Erde verkündigt und selbst den entferntesten Völkern gepredigt wird und in Zukunft verkündigt werden soll. Der Apostel will also sagen, dafs jene Worte des Psalmisten sich ganz passend auf die Verkündigung des Evangeliums, welches allen Völkern der Erde gepredigt wird, anwenden liefsen, indem dieses ohne Aufhören allen Völkern mitgetheilt werde, wie die vernehmbare Offenbarung in der Natur, Matth. 28, 19; Marc. 16, 15; Apstgsch. 1, 8. Dafs Paulus hier keineswegs sagen will, dafs der Psalmist von der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde rede, kann um so

weniger bezweifelt werden, weil jene Worte des Psalmes sich deutlich auf die Sprache der Natur beziehen und die neutestamentlichen Schriftsteller auch öfters Stellen des A. T., welche ein Simile enthalten, gebrauchen, um ihre Gedanken auszudrücken (1). Es kann demnach der Apostel, wie Allioli meint, nicht aussprechen wollen, dafs der Psalmist hier die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde vorhergesagt habe; er hätte vielmehr sagen sollen, dafs Paulus das, was der Psalmist von der allgemein verständlichen Sprache der Natur und namentlich des Himmels sage, auf die allgemeine Verkündigung des Evangeliums angewendet habe und dafs jene Worte auch ganz passend auf diese anzuwenden seien. Wir können daher auch nicht billigen, wenn Schegg unseren Psalm für einen eigentlich messianischen, V. 3. 4 von der Verkündigung der Geburt Christi und des Evangeliums und die Sonne V. 6. 7 von Christus erklärt. Auch ist Bellarmin's Bemerkung zu dem Citate des Apostels Paulus : »ex quo (loco) intelligimus, per coelos, exponi debere apostolos, saltem in sensu allegorico« unzulässig.

Eine Verschiedenheit der Ansicht findet sich bei den Gelehrten über die Bedeutung קַו, indem nach den meisten alten und neueren Uebersetzern und Auslegern (dem Alex., de Wette) dasselbe *Schall, Klang*, nach Hupfeld *Schnur*, nach Hengstenb. nur *Meſsschnur* und nach Dereser *Saite* bedeuten soll. Hengstenb. bemerkt zu d. St. : »die einzig legitime Uebersetzung ist : »»ihre (des Himmels und der Veste) Mefsschnur geht aus über die ganze Erde««, und die einzig legitime Erklärung : »»die ganze Erde ist ihr Antheil und Gebiet.«« Die Himmel sollen hier nur als Herolde der göttlichen Herrlichkeit in Betracht kommen

(1) Vgl. unsere Schrift : „Die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda, 1 Mos. 49, 8—12, § 1, S. 5 ff. und S. 21 ff.

können und der Psalmist sagen wollen: »ihre Verkündigung der göttlichen Herrlichkeit beschränkt sich nicht etwa auf einen einzelnen Ort, sondern sie reicht so weit die Erde reicht.« Wenn es auch richtig ist, dafs dem Himmel hier eine Sprache, wie einem Herolde, beigelegt wird, so können wir doch hier die Bedeutung *Mefsschnur* (חֶבֶל 2 Sam. 8, 2; Am. 7, 17) nicht zulässig finden. Allerdings ist es richtig, dafs קָו und קַו, arab. قُوَّة *Schnur, Seil* (1 Kön. 7, 23) von קָוָה, arab. قَوِيَ *drehen, winden, binden*, daher *stark sein*, gewöhnlich *Mefsschnur* (Jes. 44, 13; Jer. 31, 39; 34, 17; Ezech. 47, 3; 2 Kön. 21, 23; Zach. 1, 16) bedeutet, aber hieraus folgt noch keineswegs, dafs dasselbe auch nicht die Bedeutung *Schall, Klang, φθόγγος, ἦχος* (Symm.) habe. Bedeutet קָו *Schnur* und daher *Saite*, deren Schwingung einen Laut, Schall ertönen läfst, so ergiebt sich leicht die Bedeutung: *tönende, schallende Saite*, dann *Schall, Klang*. Hierzu kommt, dafs zu der Bedeutung *Mefsschnur* nicht das folgende מִלֵּיהֶם *ihre Worte*, der Zusammenhang und das בְּ in dieser Redensart passen, was auch Ewald anerkennt. Seine Erklärung, wonach קָוָה eig. *strengen*, wie *τείνω, tendo*, daher קַו *Stricke*, vom fest *anziehen*, in Pi. *anhalten, warten* bedeutet, was aber eben so gut auf die Stimme zu übertragen, indem קָו die Intension der Stimme, Spannung, *Ton* sei, wie *τόνος* sowohl Strick als Ton, *τόναια* laute Stimme, قوة, قَوْقَى *schreien* Cam. p. 1938, scheint uns aber zu künstlich und nicht so natürlich, als die von uns gegebene. Da der Alex. קַוָּם *ὁ φθόγγος αὐτῶν* wiedergiebt, so meint Bellarmin, dafs der hebr. Text verdorben sei und קוֹלָם *ihre Stimme* statt קַוָּם gelesen werden müsse. Allein diese Meinung ist nicht blofs ganz unwahrscheinlich, sondern auch deswegen unzulässig, weil קַו auch die Bedeutung *Schall* hat.

Psalm XXI, 4—8.

In diesem Psalm, dessen Verfasser nach der Ueberschrift, dem zuversichtlichen Tone und den offenbaren Berührungen mit davidischen Psalmen David ist, spricht das Volk Jehova seinen freudigen Dank aus für die Stärke, das Heil, die Ehre und die Verheifsung einer ewigen Herrschaft, welche er seinem Könige ertheilt hat, V. 2–8, und verbindet damit die Hoffnung, dafs er unter Jehova's Beistande alle Feinde besiegen und vernichten werde, V. 9—13, und schliefst V. 14 mit dem Preise für die grofse Gnade, welche Jehova durch die Verheifsung und die Erfüllung dem Könige erwiesen. Wir haben daher hier nicht, wie de Wette meint, einen Glückwunsch an den König bei einem *bevorstehenden* Kriegeszuge, mit einer Einleitung in V. 2—8, in welchem das dem König bereits gewährte Heil gepriesen wird. Wäre dieses der Fall, so liefse sich nicht der Schlufs V. 14 erklären, wo Jehova für schon Gewährtes gedankt wird. Auch kann man unseren Psalm nicht mit Kaiser, Hitzig und Köster für ein Lied auf die Rückkehr aus einem siegreichen Kriege erklären, weil derselbe nicht für einen einzelnen dem Könige gewährten Sieg, sondern für die ewige Herrschaft, grofse Ehre und Stärke überhaupt dankt. Da nach V. 5 dem Könige *eine ewige Lebensdauer* von Jehova gewährt und derselbe nach V. 7 zum *ewigen Segen* gesetzt worden ist, so unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, dafs unser Psalm den Dank des Volkes für die David 2 Sam. 7, 12 — 16 ertheilten Verheifsungen und die freudige Hoffnung auf Erfüllung derselben ausspricht. Es ist dann hier nicht von einem einzelnen Individuum David, oder, wie Schegg will, von *David nach* dem Siege über die Sieger und zugleich typisch von Christus, sondern von dem Königthum in seiner Familie, welches durch den Messias, seinen gröfsten Nachkommen,

zum gröſsten Glanze gelangt, die Rede; es hat demnach dieser Psalm, wie die Psalmen 89. 110. 132, die Verheiſsung 2 Sam. 7 zur Voraussetzung. Ist der davidische Königsstamm gemeint, so ist die ausschlieſslich messianische Erklärung, welche viele ältere Ausleger und unter den neueren Cramer u. Rosenm. (2. Ausg. d. Schol.) vertheidigen, offenbar unzulässig. Daſs sich V. 5—7 eine Beziehung auf den Messias und namentlich auf 2 Sam. 7 finde, nehmen auch mehrere Neuere, wie Dereser zu V. 5, Tholuck, Vaihinger, Hengstenb., Loch u. Reischl an.

Der erste Theil des Psalmes lautet also:

Vers 2 und 3.

יְהוָה בְּעָזְּךָ יִשְׂמַח־מֶלֶךְ וּבִישׁוּעָתְךָ מַה־יָּגֶיל מְאֹד׃ תַּאֲוַת לִבּוֹ
נָתַתָּה לּוֹ וַאֲרֶשֶׁת שְׂפָתָיו בַּל־מָנַעְתָּ׃

V. 2. *»Jehova! Deiner Kraft freut sich der König, Und über Dein Heil, — wie sehr froh ist er.* 3. *Den Wunsch seines Herzens gabst Du ihm, Und seiner Lippen Verlangen verweigertest Du nicht.«*

Dieser Wunsch und das groſse Verlangen nach Heil, Stärke und Fortdauer der Herrschaft in seinem Stamme oder Hause erhielten ihre Erfüllung und Befriedigung in der 2 Sam. 7 von Nathan dem David ertheilten Verheiſsung eines ewigen Königthums. Zu diesen Wünschen und der Bitte einer ewigen Herrschaft wurde David mächtig angetrieben durch das traurige Schicksal Sauls und seiner Familie.

מֶלֶךְ soll hier nach de Wette poetisch ohne Artikel für הַמֶּלֶךְ stehen. Es wird zwar in der Poesie der Artikel öfters nicht gesetzt, wo er in der Prosa gebraucht wird; allein hier kann der Grund der Weglassung darin liegen, daſs nicht von einem einzigen zur Zeit der Abfassung lebenden Könige, sondern vom davidischen Königthume die Rede ist, wie ähnlich 5 Mos. 18, 15, wo נָבִיא ohne Artikel nicht einen einzigen, sondern das Prophetenthum, vornehmlich aber den Messias bezeichnet.

Vers 4.

כִּי־תְקַדְּמֶנּוּ בִּרְכוֹת טוֹב תָּשִׁית לְרֹאשׁוֹ עֲטֶרֶת פָּז׃

»Denn Du überraschest ihn mit Segnungen des Glückes, Setzest auf sein Haupt eine goldene Krone.«

Die Segnungen des Glückes oder des Guten bezeichnen hier die grofsen Wohlthaten, welche Jehova dem davidischen Stamm zu ertheilen verheifsen hatte. Das Aufsetzen der Krone, welche Jehova dem David und seinem Hause giebt, bezeichnet offenbar die Ertheilung einer königlichen Herrschaft. Dem David, als dem ersten Könige des davidischen Hauses, wurde diese Krone zu Theil, als er jene grofse Verheifsung von der ewigen Herrschaft seines Stammes erhielt; man hat daher, wie Hengstenb. richtig bemerkt, nicht nothwendig an Davids erste Krönung und die Ertheilung der Königswürde überhaupt zu denken. Das Folgende setzt dieses aufser Zweifel. Die grofsen Wohlthaten, und insbesondere die königliche Würde, welche dem davidischen Stamme verheifsen wurden und deren sich schon David, das Haupt des königlichen Stammes, zu erfreuen hatte, werden hier als eine Ueberraschung oder ein Zuvorkommen bezeichnet. Da David aus dem Hirtenstande auf den Thron gehoben wurde, so geschah etwas Unerwartetes und Heilbringendes.

Das Piel קִדֵּם von dem in Kal ungebräuchlichen קָדַם, arab. قَدَمَ *vorn sein, vorher- vorangehen*, bezeichnet *vorangehen*, Ps. 68, 26, dann *zuvorkommen, überraschen*, Ps. 17, 13; 18, 6, und jemanden helfend *entgegenkommen*, Ps. 59, 1; 79, 8; Job 3, 12.

טוֹב bedeutet das *Gute, Beste*, 1 Mos. 45, 18. 20. Die Segnungen werden durch das hinzugefügte טוֹב als ausgezeichnete, glück- und heilbringende, als wahre Güter bezeichnet. — Da im zweiten Versgliede von einer Krone die Rede ist, die Jehova dem Könige aufgesetzt habe, so

haben mehrere Ausleger, wie Aben-Esra, Maurer, Tholuck und andere hier an die Krone des Ammoniterkönigs gedacht, welche David nach Besiegung der Syrer und Ammoniter nach 2 Sam. 12, 30 auf sein Haupt gesetzt habe. Allein diese Erklärung ist schon deswegen unzulässig, weil damals David schon lange König gewesen und in dem Aufsetzen der Krone des Ammoniterkönigs nicht eine besondere Wohlthat Jehovas lag. — Nur darin, dafs Jehova David in seinen Nachkommen ewig fortherrschen läfst, liegt eine besondere Wohlthat und ein besonderes Glück.

Vers 5.

חַיִּים שָׁאַל מִמְּךָ נָתַתָּה לּוֹ אֹרֶךְ יָמִים עוֹלָם וָעֶד׃

»Leben bat er von Dir, Du gabst es ihm;
Langes Leben, auf immer und ewig.«

Der Sinn des ersten Versgliedes kann nur sein, dafs David gebeten habe, Jehova möge die königliche Herrschaft und Würde in seinen Nachkommen erhalten, und ihn darin fortleben lassen. Dafs im ersten Versgliede nicht von einer Errettung aus Todesgefahr und von einem langen Leben Davids die Rede sein kann, beweiset das עוֹלָם וָעֶד *auf immer und ewig*, weil dieser Ausdruck nie von dem langen Leben eines Menschen vorkommt. S. Ps. 9, 6; 10, 16, wo jene Worte von Jehova als ewigem Könige, 45, 7, wo sie von der ewigen Dauer des Thrones Gottes (des Messias), 52, 10, wo sie vom ewigen Vertrauen auf Gottes Gnade gebraucht werden. Vgl. 2 Mos. 15, 18; Ps. 45, 18; 48, 15; 104, 5; 119, 44; 145, 12. 21; Mich. 4, 5; Dan. 12, 3. Dafs sich unser Vers nicht blofs auf die Person Davids, sondern auch auf sein Haus, welchem 2 Sam. 7, 12—18; 23, 1—8 eine ewige Herrschaft verheifsen wird, beziehe, nehmen auch Dereser, Loch und Reischl, Tholuck, Vaihinger, Lengerke und Hengstenb. an. Hat David die ewige Herrschaft seines Hauses im Auge, und blickt er namentlich auf 2 Sam. 7, 16: »Aber dein Haus und dein Königreich soll beständig sein vor dir und dein

Thron soll ewiglich bestehen«, so kann חַיִּים *Leben* nur die lange Fortdauer desselben in seinen Nachkommen bedeuten. Dafür spricht auch im zweiten Versgliede אֹרֶךְ יָמִים *langes Leben*, eig. *Länge der Tage.* Auch de Wette findet es zulässig, an die Fortdauer der david. Dynastie zu denken. Der chald. Paraphrast, der unseren Psalm vom Messias erklärt, versteht unter חַיִּים geradezu ein ewiges Leben, denn er giebt dasselbe durch חַיֵּי עָלְמָא, *ewiges Leben*, wieder. Dafs unter מֶלֶךְ V. 2. 8 der Messias zu verstehen sei, drückt derselbe durch das hinzugefügte מְשִׁיחָא aus. — Man kann daher nicht sagen, dafs David in der zweiten Hälfte des Verses die Ahnung ausspreche, dafs die Seligkeit, welche der Zielpunkt aller messianischen Segnungen sei, in der Anschauung Gottes bestehe, und diese der Psalmist für sich erwartet habe.

Vers 6.

גָּדוֹל כְּבוֹדוֹ בִּישׁוּעָתֶךָ הוֹד וְהָדָר תְּשַׁוֶּה עָלָיו׃

»Grofs ist seine Ehre durch Deine Hülfe,
Herrlichkeit und Pracht legst Du auf ihn.«

Nach diesem Verse soll David oder vielmehr das davidische Königthum unter dem besonderen göttlichen Schutze und Beistande sich fortwährend königlicher Ehre, Macht und Herrlichkeit erfreuen. Da הוֹד וְהָדָר von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit gebraucht wird, Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3; Job 40, 10, so wird dadurch auf eine höhere königliche Würde des Königs hingewiesen.

Vers 7.

כִּי־תְשִׁיתֵהוּ בְרָכוֹת לָעַד תְּחַדֵּהוּ בְשִׂמְחָה אֶת־פָּנֶיךָ׃

»Denn Du setzest ihn zum Segen ewiglich, —
Erfreuest ihn mit Wonne vor Deinem Angesichte.«

Ist hier von David und seinen Nachkommen die Rede, so kann der Sinn nur sein: Du machest ihn und seine Nachkommen zum immerwährenden Gegenstande deines Segens und Wohlwollens, oder: Du lässest in seinen Nach-

kommen den über sein Haus ausgesprochenen Segen fortdauern und erfreuest ihn beständig mit neuen Beweisen der Huld. Diese Auffassung fordert der Zusammenhang, obgleich sonst die Worte auch so erklärt werden könnten: David sei für die Nachwelt ein Gegenstand des göttlichen Segens. Nach unserer Erklärung schwebten dem David die göttlichen Verheifsungen vor Augen, woher er wohl an 1 Mos. 12, 2 gedacht hat. Der Plural בְּרָכוֹת ist hier gewählt, um die reiche Fülle des Segens zu bezeichnen.

Die Freude vor dem Angesichte Jehova's ist die Freude, welche daraus entsteht, dafs David sich in innigster Gemeinschaft mit Gott weifs. Vgl. Ps. 16, 11. Sehr bezeichnend hat David אֶת־ *mit*, *bei* gewählt, um dadurch die innige Gemeinschaft auszudrücken. Durch בְּשִׂמְחָה wird nicht das Bewufstsein der göttlichen Gnade, sondern der *Genufs*, welchen dieselbe gewährt, ausgedrückt. Die Erklärung: *vor deinem Angesichte* im Heiligthum nach vollbrachtem Siege, welche Vaihinger hier findet, ist unzulässig, weil hier nicht von einem Siege Davids die Rede ist.

Vers 8.

כִּי הַמֶּלֶךְ בֹּטֵחַ בַּיהוָֹה וּבְחֶסֶד עֶלְיוֹן בַּל־יִמּוֹט׃

»Denn der König vertraut auf Jehova,
Und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken.«

Der Psalmist will hier sagen: Durch festes Vertrauen auf Jehova, als den wahren Hoffnungsgrund, werde David würdig, dafs sein Reich bestehe und ewig dauere.

Die folgenden Verse, worin das Volk dem Könige sagt, dafs er in Folge der göttlichen Verheifsung für sich und seine Nachkommen Besiegung und Vernichtung der Feinde hoffen dürfe, bedürfen keiner näheren Erklärung, weshalb wir hierüber auch Nichts hinzufügen.

Psalm XXII (1).

§. 1.

Inhalt.

Der zweite Psalm, welcher nach den meisten Auslegern, namentlich den katholischen, von dem *leidenden* Messias handelt, ist der 22. Er besteht aus zwei Theilen, V. 1—22 und V. 23—32, aus 3 Strophen, V. 2—12, V. 13—22, V. 23—32 (2), und enthält ein Gebet, worin zuerst die Leiden und die Noth des schwer Heimgesuchten und dann die Hoffnung und Folgen der Errettung geschildert werden. Der nähere Inhalt ist folgender :

Ein treuer Gottesverehrer fängt sein Gebet mit dem Ausruf einer angstvollen Klage zu Gott über seine bitteren Leiden an (3. 4), und hält ihm dann vor, dafs er sich zu widersprechen scheine, da er die frommen Vorfahren stets aus ihrer Bedrängnifs und Noth errettet habe, wenn sie

(1) Hufnagel, in den Commentt. theol. ed. Velthusen I, 501 sqq., V. 19 — 41; Naturalis Ps. XXII explicatio. Fragm. I auct. F. H. A. Schnaar, Rint. 1788; J. L. Uhland, animadverss. exeg. ad Ps. XXII, Tüb. 1800; Paulus, über den Localsinn des 22. Psalms, Memor IV, S. 83 ff.; J. F. G. Holzapfel, gegen d. mess. Inhalt d. 22. Ps., Rint. 1808. 4; J. Jahn, append. hermeneut.; Hengstenberg in der Christol. I, S. 172 — 195 und im Comment. üb. d. Pss.; Joh. Bade, Christol. II, 89 — 132.

(2) Auch theilen Ewald, Hengstenb., Lengerke, Olshausen und Hupfeld denselben in drei Strophen, von welchen die erste 11, jede der beiden folgenden 10 Verse umfafst. Hengstenb. u. Lengerke betrachten aber V. 12 als zwischen die erste und zweite Strophe eingeschoben, um zu dieser hinüber zu leiten. Die Eintheilung in Strophen zu fünf Versen gelingt, wie de Wette bemerkt, bis in die Mitte, V. 17—22, wo entweder eine Strophe von sechs Versen oder zwei Strophen von drei Versen eintreten.

um Befreiung daraus geflehet hätten, ihn dagegen seinem grofsen Elende, der Verachtung des ganzen Volkes und dem bittern Spott und Hohn seiner Feinde überlasse (V. 5—8). Hierauf bittet er Gott, dafs er ihn, da er sich seiner mit so grofser Liebe vom Anfange seines Lebens an angenommen, auch jetzt in seiner grofsen Noth und dringenden Gefahr nicht verlassen möge (V. 10 — 12). Die göttliche Hülfe, deren Nothwendigkeit er von V. 13—19 durch Schilderung seiner grofsen Noth und seiner traurigen Lage zu begründen sucht, möge ihm zu Theil werden, weil er von zahlreichen, mächtigen und blutgierigen Feinden umgeben sei, dieselben seine Hände und Füfse durchbohrt, die furchtbarsten Schmerzen alle seine Kräfte verzehrt hätten, er einen unbeschreiblichen Durst leide, in jedem Gliede einen besonderen Schmerz fühle, mit roher Schadenfreude sich seine Feinde an seinem Anblick weideten und man sich in seine Kleider theile und um sein Gewand das Loos werfe. Auf diese Schilderung der Noth und des Elendes folgt dann V. 20—22 die wiederholte hoffnungsvolle Bitte um Hülfe, Stärke und Errettung aus der augenscheinlichsten Todesgefahr und von seinen mächtigen und blutgierigen Feinden.

Im zweiten Theile des Psalmes verkündet der Redende, dafs er für die Errettung sich dankbar beweisen werde und dafs segensreiche Folgen aus derselben hervorgehen würden. Er wolle nämlich, wenn die Hülfe und Rettung erfolgt sei, vor grofser Versammlung Gott preisen und die frommen Jehovaverehrer zu seinem Lobe und zum Vertrauen zu ihm auffordern (V. 23 — 25). Aber nicht blofs dieses wolle er thun, sondern auch Jehova zu Ehren ein ihm gelobtes Opfermahl anstellen, welches von dem gewöhnlichen sehr verschieden sein werde, indem nicht blofs Arme daran Theil nehmen, sondern wozu auch diejenigen, welche im gröfsten Ueberflufs leben, mit den Allerdürftigsten geladen würden. Den ersteren würde das Mahl nicht zu schlecht sein, und die letzteren würden durch ihr Elend

nicht vom Genusse desselben ausgeschlossen werden. Es würden nicht blofs die gläubigen Israeliten in grofser Anzahl daran Theil nehmen, sondern auch die Heiden von einem Ende der Erde bis zum anderen, nachdem sie durch die Errettung des frommen Verehrers Gottes zur Einkehr gekommen und zu Gott zurückgekehrt seien, welcher fortan auf der ganzen Erde als Herr und König werde anerkannt werden. Es werde das Opfermahl auch nicht blofs eine vorübergehende leibliche Erquickung gewähren und einen augenblicklichen Dank veranlassen, sondern ewige Erquickung werde dem werden, der daran Theil genommen (V. 26—29). Doch nicht blofs auf die Gegenwart würden sich die Folgen dieser denkwürdigen Begebenheit erstrecken. Die Heiden, welche sich dem Jehova unterworfen haben, würden nun für immer zu seinem bisher auf Israel beschränkten Volke gehören, und von Geschlecht zu Geschlecht würde das, was er an seinem Verehrer gethan, mit frohem Dank gepriesen werden (V. 31. 32).

§. 2.

Verschiedene Erklärungen.

Wie Ps. 2 und 16, so wird auch dieser Psalm verschieden erklärt. Man kann die Ausleger desselben in vier Hauptklassen eintheilen, indem eine ihn auschliefslich vom Messias, eine zweite von einem anderen Subjecte, eine dritte Einiges von David, Anderes vom Messias erklärt, und eine vierte eine Personification annimmt. Zu diesen Erklärungen kommt noch die von Hengstenb., welcher unter dem Leidenden eine *ideale Person des Gerechten* versteht. Bei den zu der zweiten Klasse gehörenden Auslegern, welche vornehmlich die neueren jüdischen und rationalistischen sind, findet sich nur darin eine Uebereinstimmung, dafs der Messias nicht das Subject des Psalmes sei, dagegen aber eine grofse Verschiedenheit der Meinung

darüber, wer das Subject sei. Sehr viele dieser Ausleger halten für dasselbe *David*, der in der Ueberschrift als Verfasser des Psalmes genannt wird; sie weichen aber in der Bestimmung des Zeitpunktes im Leben Davids, worauf er sich beziehen soll, wieder von einander ab. Einige versetzen ihn in die Zeit der Saulischen Verfolgung, Andere in die Zeit der Flucht David's vor Absalom, Andere in die Zeiten des nesibenischen Krieges. Allein David kann unmöglich das Subject des Psalmes sein, da derselbe sich nie in einer so grofsen Noth als die hier geschilderte befunden hat. Zu keiner Zeit kam es dahin, dafs seine Kleider von seinen Feinden unter sich getheilt und um sein Gewand das Loos geworfen wurde. Auch in der Saulischen Verfolgung und in dem nesibenischen Kriege finden wir David nie im Zustande völliger Verlassenheit, Entkräftung und Entstellung. Dann enthält der Psalm in der Schilderung der Leiden nicht nur Mehreres, was auf David gar nicht pafst, sondern auch keinen einzigen Zug, welcher die Begebenheit irgend kenntlich macht, worauf sich dieses Gebet David's bezieht. Hierzu kommt, dafs David von seinen Leiden und der Errettung nicht solche Folgen wie die hier geschilderten : die Bekehrung aller Völker der Erde zu dem wahren Gott, die Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheifsungen, erwarten konnte. Man begreift daher leicht, dafs alle Ausleger, welche, wie in neuester Zeit Hofm. (die Weiss. Thl. I, S. 156), David für das Subject halten, dem Text Gewalt anthun. Andere Ausleger, wie Jahn (vatic. de Mess. II, S. 268 sqq.), gestehen daher auch ein, dafs sich in dem Leben David's keine entsprechende Lage auffinden lasse, und sie sehen sich deshalb in der israelitischen Geschichte nach einem anderen Subjecte um. So hält Jahn den König *Hiskia* für den Leidenden, der in dem Psalme geschildert wird. Eher könnte man aber mit Vaihinger und Hitzig an den Propheten *Jeremia* denken, der, als er nach der Aufhebung der Belagerung Jerusalems in das Land Benjamin gehen wollte, als Ueberläufer

ergriffen, zu den Fürsten geschleppt, geschlagen und in ein sehr hartes und langwieriges Gefängnifs geworfen wurde, wo er ums Leben zu kommen befürchtete (Jer. 37, 11—21). Wäre Jeremia der Verfasser, so müfste er diesen Psalm etwa um die Zeit, als er bereits wieder in den Wachhof versetzt war, verfafst haben, und nach Schilderung seiner Leiden mit einer messianischen Weissagung, die auch sonst (Cap. 10, 6. 7; 16, 19 und Cap. 30 und 33) vorkommt, schliefsen.

Mit dieser Ansicht soll nach Vaihinger eine der ältesten und gewichtigsten Ueberlieferungen zusammen stimmen, indem V. 19 unseres Psalmes Matth. 27, 35 auf diesen Propheten zurückgeführt werde, wie V. 9, und David nie schlechtweg Prophet genannt werde. Allein dieser Ansicht stehen doch mehrere wichtige Gründe entgegen. Was zuerst die Stelle Matth. 27, 35 betrifft, so wird Jeremia hier nicht genannt, und es ist blofs von einem Propheten die Rede, welcher Ps. 22, 19 vom Messias geweissagt hat. Und Apstg. 2, 30 wird ausdrücklich von Petrus in seiner Rede vor einer grofsen Versammlung gesagt, dafs David ein *Prophet* gewesen sei und von Christus geweissagt habe. Ferner spricht gegen die Abfassung von Jeremias der Styl und die Stellung dieses Psalmes unter den Davidischen, wie auch die Ueberschrift, welche man nicht mit Vaihinger als unecht verwerfen darf, da kein haltbarer Grund sich dafür anführen läfst. Und charakteristische Stellen, worin Jeremia mit unserem Psalm übereinstimmt, giebt es nicht. Dafs Jeremia von seiner Errettung auch nicht die segensreichen Folgen für alle Völker der Erde erwarten konnte, bedarf wohl kaum der Erwähnung; dasselbe gilt auch von *Hiskia.*

Andere Ausleger, welche die Schwierigkeiten einsehen, die jedem einzelnen Subjecte aufser dem Messias entgegenstehen, nehmen, wie öfters bei den Propheten, eine *Personification* an. So erklären Kimchi und Jarchi den Psalm von den Leiden des jüdischen Volkes oder des

frommen Theils desselben im gegenwärtigen Exile (3). Vom Aufenthalte des jüdischen Volkes im Exile erklärt auch Rosenm. (2. Ausg.) diesen Psalm. De Wette scheint zu einer Personification des jüdischen Volkes im babylonischen Exil geneigt zu sein. Auch diese Erklärung hat mehrere wichtige Gründe gegen sich. Schon spricht dagegen, dafs im Psalm immer nur von einer Person die Rede ist, und der Inhalt gar keine Veranlassung zur Annahme einer Personification giebt; ferner erscheinen die Rotte von Uebelthätern, die Hunde, Löwen, Stiere nie speciell und ausschliefslich als *heidnische* Feinde. Es ist nur von *Bosheit* und *Gerechtigkeit* die Rede. War das ganze Volk oder der fromme Theil desselben der Leidende, so konnte er nicht sagen, er wolle den Namen des Herrn seinen Brüdern verkündigen, in der Gemeinde ihn loben, und seine Gelübde bezahlen vor denen, die ihn fürchten. Der Leidende kann nach dieser Erklärung die Gottesfürchtigen, den ganzen Samen Jakobs und Israels, sich nicht gegenüber stellen und den Herrn loben für das, was er an ihm gethan. Auch konnte er nach derselben den Sanftmüthigen, welche den Herrn suchen, den blofsen Mitgenufs des zunächst ihm ertheilten Heils, die blofse Kräftigung des Glaubens aus demselben, nicht versprechen. Endlich ist auch der zweite Theil, V. 23—27, zu jener Hypothese gar nicht passend, und zu dem Collectivum des Leidenden passen auch gar nicht die Erwähnung der Mutter, seines Herzens, seiner Zunge, seines Gaumens und seiner Hände.

(3) Kimchi schreibt: „Maiores nostri dicunt, hunc Psalmum de Esther esse compositum, et de Israelitis, qui tunc temporis versabantur in exilio. — Rectius videtur si dicatur, per cervam aurorae designari congregationem Israelitarum in praesenti exilio positorum. — Singulari numero utitur, de toto populo Israelitico simul loquens; ipsi enim omnes sunt quasi homo unus in exilio.“ Und Jarchi bemerkt: „Itura est (congregatio Isr.) in exilium dixitque David orationem istam de tempore futuro.“

Hierzu kommt, dafs auch an mehreren Stellen des N. T. und von den älteren christlichen Auslegern unser Psalm auf den Messias bezogen wird.

Diejenigen Ausleger, welche meinen, dafs der Psalm Vieles enthalte, was nur auf David, Anderes, was nur auf Christum bezogen werden könne, suchen dieses durch die Annahme zu vereinigen, dafs David zwar selbst der Leidende sei und diesen Psalm etwa zur Zeit der Saulischen Verfolgung oder Absalomischen Verschwörung verfafst habe, dafs er aber unter besonderer Leitung des göttlichen Geistes Manches ausgesprochen, was von ihm nur bildlich, uneigentlich und unvollkommen gelte, dagegen in der Geschichte des Messias seine buchstäbliche, eigentliche und vollkommene Erfüllung gefunden habe. In diesem Sinne fassen den Psalm Calvin, Melanchthon, Musculus, Rüdinger, Grotius, Venema, Dathe, Seiler, Kuinöl, Stein, Umbreit, Tholuck u. A. Hiernach wäre der Psalm ein *typisch-* oder *ideal-messianischer,* und hätte David in seiner Person den Messias geschaut, so dafs er bei Schilderung seiner Leiden seinen Blick auf seinen grofsen Nachkommen, der noch gröfsere Leiden als er zu erdulden hatte, geworfen hätte. Auch diese Erklärung hat grofse Schwierigkeiten. Denn erstens erscheint der Leidende im ganzen Psalm als dieselbe Person, und es findet sich nirgends eine Andeutung, dafs von Zweien die Rede sei. Zweitens haben die Apostel unter dem Leidenden nur Christus verstanden, und drittens wird die Erklärung mehrerer Verse auch willkürlich, zweifelhaft und unsicher. Wäre diese Auffassung die richtige, so würde er allen Lesern des alten Bundes auch ganz dunkel und unverständlich gewesen sein.

Hengstenb., der, wie oben bemerkt, unter dem Leidenden eine *ideale Person des Gerechten* versteht und sonach seine in der Christol. gegebene Erklärung, wonach ausschliefslich vom Messias die Rede ist, später modificirt hat, sucht dieselbe im Comm. zu begründen und den Vor-

wurf der Willkürlichkeit zu beseitigen. Nach seiner Erklärung soll die Wahrheit, die jeder unter den vorhandenen Erklärungen zu Grunde liege, nicht nur zu ihrem Rechte gelangen, sondern es sollen auch die Schwierigkeiten, welche jeder anderen Erklärung entgegen stehen, vermieden werden. Es soll sich die Sache auf folgende Weise stellen: »David verfafste dieses Lied, wie seine meisten anderen, auf Grund seiner eigenen, in diesem Punkte so sehr reichen Erfahrung von Anfang an zum Gebrauche der Gemeinde. Wie der Gerechte in dieser Welt der Sünde viel leiden mufs, wie aber der Herr, wenn es aufs Aeufserste gekommen, ihn herrlich errettet, und wie das Leiden, durch die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in der Errettung, in dem Siege über die gottlose Welt, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens dient, und das Kommen seines Reiches befördert, das ist sein Thema. Jeder *einzelne Gerechte* konnte sich den Trost des Psalms in so fern aneignen, die Realisirung der in ihm ausgesprochenen Hoffnungen in seinen Führungen in so fern erwarten, als die Wirklichkeit bei ihm der Idee entsprach, als er das Ideal des Gerechten persönlich herstellte. Eben so konnte auch die *Gemeinde der Gerechten*, das Volk des Bundes, bei allen allgemeinen Leiden aus ihm Trost und die Zuversicht schöpfen, dafs die höchste Spitze des Leidens zugleich sein Wendepunkt sein und dafs die Saat der Thränen eine reiche Erndte der Förderung des Reiches Gottes hervorbringen müsse. Bei alle dem aber behielt bis auf *Christum* der Psalm im Ganzen und Grofsen den Character einer unerfüllten Weissagung. Nach dem Mafse der *Gerechtigkeit* richtete sich immer auch das Mafs des *Heiles*, der seligen Folgen für das Reich Gottes. Jede vorläufige Erfüllung wies zugleich vorwärts auf eine erst in Zukunft bevorstehende vollkommene. Von Gemüthern, in denen überhaupt die Hoffnung auf den Messias lebendig war, konnte diese nur in ihm erwartet werden. Die vollkommenste *Gerechtigkeit* gehört so nothwendig zu dem Begriffe

des Messias, dafs dieser ohne klares Bewufstsein um dieselbe gar nicht vorhanden sein kann. Finden wir nun hier die *Gerechtigkeit* und das schwerste und tiefste *Leiden*, aus der natürlichen Feindschaft der gottlosen Welt entspringend, als nothwendig mit einander verbunden gesetzt, so zeigt sich gleich, dafs auch der Messias, wenn der *Gerechte*, zugleich der Leidende sein müfste. Und wenn hier ferner an die leidende Gerechtigkeit so erhabenes Heil geknüpft wird, so zeigt sich, dafs dies Heil im höchsten und vollsten Sinne demjenigen ertheilt werden mufste, der zuerst die Idee der leidenden Gerechtigkeit vollkommen darstellte. Endlich, da nach dem Mafse des Heiles sich das Mafs der Verherrlichung Gottes richtet, so konnte dieselbe in dem Umfange und der Tiefe, wie sie hier geschildert wird, erst in den Zeiten des Messias eintreten.«

Diese Auffassung des Psalmes hält Hengstenb. auch ganz vereinbar mit den Citaten des N. T., wo unser Psalm auf Christus bezogen wird. »Dafs durch diese Auffassung«, schreibt er, »allen Beziehungen des N. T. auf unseren Psalm (vgl. Matth. 27, 39. 43. 46; Marc. 15, 34; Joh. 19, 24; Hebr. 2, 11. 12, und über d. St. Christol., S. 176 ff., und aufserdem noch Matth. 28, 10; Joh. 20, 17, wo der Herr nach seiner Auferstehung mit bedeutsamer Beziehung auf V. 23 die Jünger *seine Brüder* nennt) ihr Recht geschieht, liegt am Tage und tritt besonders hervor, wenn wir die übrigen Citate in der Leidensgeschichte aus den Psalmen ins Auge fassen. Keins von diesen bezieht sich auf einen Psalm direct und ausschliefslich messianischen Gehaltes. Ps. 69, der nächst dem unserigen am meisten hervortritt, enthält Züge, die auf Christum gar nicht passen — die starke Hervorhebung der *Sündhaftigkeit* des Leidenden —, und die den Gedanken ganz ausschliefsen, dafs der Herr und die Apostel ihn direct und ausschliefslich messianisch gedeutet haben. Darauf mufs freilich noch hingewiesen werden, wie die göttliche Vorsehung die Umstände also fügte, dafs die innere Conformität des Leidenden unseres

Psalmes mit Christo auch äufserlich sichtbar würde. Der Psalm würde an Christo erfüllt sein, wenn auch die Vorübergehenden nicht gerade das Haupt geschüttelt, die Spottenden nicht gerade aus ihm entnommene Worte gesprochen hätten, wenn man sich auch nicht in seine Kleider getheilt und um sein Gewand das Loos geworfen hätte. Aber die frappante Uebereinstimmung in diesen einzelnen Umständen müfste als Wegweiser dienen zu der verborgenen *inneren* Uebereinstimmung. Denselben Zweck, dem diese geheime Leitung der göttlichen Vorsehung diente, hatte auch Christus vor Augen, indem er seine ersten Worte am Kreuze aus dem Anfange unseres Psalmes entlehnte, und noch in seinem letzten Worte auf das letzte Wort unseres Psalmes hinwies, dadurch nachdrücklich andeutend, dafs der ganze Psalm jetzt in Erfüllung gehe.«

Auch diese Auffassung des Psalmes müssen wir aus mehreren wichtigen Gründen zurückweisen:

1. Dafs David hier nicht die *ideale* Person eines Gerechten schildert, sondern eine *bestimmte* Person vor Augen hat, welche die verschiedenen Leiden erduldet, beweist dasjenige, was er von derselben aussagt. Denn wenn er auch aus eigener Erfahrung und aus der früheren israelitischen Geschichte wufste, dafs der Fromme und Gerechte viel von der Welt zu leiden hat und nicht selten von den Gottlosen verachtet, verhöhnt, verläumdet und verfolgt wird, so ist doch weder David noch ein anderer Gerechter, aufser Christus, je in solche Lage gekommen, als sie hier geschildert wird. Denn der hier geschilderte Leidende ist nicht blofs verspottet und verhöhnt und von mächtigen und blutdürstigen Feinden umgeben, sondern er gleicht einem Wurm, seine Lebenskraft ist vertrocknet, seine Zunge klebt an seinem Gaumen und ist in den Staub des Todes hingestreckt. Aber nicht dieses ist es allein, was der Leidende zu erdulden hat; sondern es durchbohren ihm die Feinde seine Hände und Füfse (V. 17), theilen seine Kleider unter sich und werfen über sein Gewand das Loos

(V. 19), sie freuen sich über seine Wunden und weiden sich an seiner Jammergestalt (V. 18). Hierzu kommt, dafs David, wenn er blofs die ideale Person eines Gerechten vor Augen gehabt hätte, die Folgen der Errettung nicht so schildern konnte, als hier geschieht. Denn die Rettung soll nicht blofs für ganz Israel den segensreichsten Erfolg haben, sondern auch für die übrigen Völker der ganzen Erde, indem diese sich zu Jehova, dem einen wahren Gott, bekehren und ihn anbeten sollen, so dafs die ganze Erde ein Königreich Jehova's sei (V. 27—32). Die Bekehrung der Völker soll aber nach mehreren anderen Aussprüchen erst durch den Messias, oder doch nach dessen Ankunft geschehen. Unpassend ist es, wenn blofs von einem Gerechten die Rede wäre, dafs er eine Opfermahlzeit anordnen will, woran alle Bedrängte, Leidende und Arme Theil nehmen sollen.

2. Nach der Auffassung Hengstenberg's enthält der Psalm keine eigentliche Weissagung, sondern blofs die Schilderung der Leiden eines Frommen und Gerechten, wie ihn David in seiner Idee gebildet hatte. Allein dieser Erklärung steht die Auctorität entgegen. Denn dafs der Heiland selbst, sowie die Apostel und die heil. Väter, in unserem Psalme eine eigentliche Weissagung auf den leidenden Messias gefunden haben, unterliegt nach unserer Ueberzeugung nicht dem mindesten Zweifel. Dafs wir nach dem N. T. in demselben eine klare und bewufste messianische Weissagung, und keineswegs blofs die Darstellung der Idee eines leidenden Gerechten haben, erkennen auch die älteren katholischen und protestantischen Ausleger fast einstimmig an. Bei dieser Erklärung kann man aber einräumen, dafs dem David, der so vieles in seinem Leben zu erdulden hatte, seine Leiden und die Kenntnifs der schweren Prüfungen anderer Frommen besonders dazu befähigt haben, die Idee des leidenden Messias klar und bestimmt zu fassen und zu schildern. Mehreres werden wir unten über Einzelnes bei der Erklärung der einzelnen

Verse zur näheren Begründung sagen. Wir sind daher fest überzeugt, dafs die messianische Erklärung die einzig zulässige ist und sich durch genügende Gründe darthun lasse. Nach dem Vorgange der Apostel ist daher auch die messianische Erklärung in der katholischen Kirche stets herrschend gewesen und selbst ältere Juden sind derselben gefolgt; unter den neueren Auslegern sind auch viele protestantische ihr treu geblieben, wie z. B. Michaelis, Knapp, Ringeltaube, Lefs (von der Religion, S. 668 ff.), Muntinghe, Hensler (Bemerkungen, S. 42 ff.), Uhland (animadv. exeg. in Ps. 22. Tüb. 1800), Pareau, Kaiser u. A.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir auf die Begründung unserer Erklärung des Psalmes näher eingehen.

§. 3.

Gründe für die messianische Erklärung.

Die Gründe für die messianische Erklärung sind folgende:

1. Für die Erklärung unseres Psalmes vom leidenden Messias spricht erstens das Zeugnifs der Tradition. J. H. Michaelis (Comm. zu d. Ps., S. 138) und Schöttgen (de Messia, S. 232 f.) haben viele Stellen aus jüdischen Schriftstellern angeführt, welche unseren Psalm von dem Messias erklären. Da die Lehre von einem leidenden Messias den Wünschen der Juden entgegen ist und die messianische Erklärung wegen der grofsen Uebereinstimmung mit der Geschichte Christi denselben von Seiten der Christen eine Verlegenheit bereitete, so haben jene Stellen um so gröfseres Gewicht. Wäre eine nicht messianische Erklärung vorhanden gewesen, so hätte die messianische sicherlich nicht ihre Beistimmung erhalten. Nur aus der Auctorität der Tradition, worin für das dogmatische Interesse der Juden ein Gegengewicht lag, läfst es sich er-

klären, dafs die messianische Auslegung, die ihren Wünschen entgegen war, nicht gänzlich und allgemein verdrängt wurde. Es ist daher falsch, wenn de Wette S. 238 behauptet, dafs dieser Psalm von den Juden nie von dem leidenden Messias sei verstanden worden. Auch irrt Jahn, wenn er (App. herm. fasc. II, S. 270) aus Matth. 27, 43 zu beweisen sucht, dafs der Psalm zu den Zeiten Christi nicht von dem Messias verstanden worden sei. Aus den Worten: »Er hat auf Gott vertraut; der erlöst ihn nun, wenn er ein Wohlgefallen an ihm hat; denn er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn!« geht nicht einmal hervor, dafs die Juden, welche Jesum verspotteten und die gewifs nicht zu den besseren, für die Idee eines leidenden Messias empfänglichen gehörten, ihn nicht also verstanden, obgleich dies aufserdem wahrscheinlich ist; da sie den Messias als einen Glorreichen, der alle seine Feinde besiege und ein Weltreich durch Waffengewalt gründe, wünschten.

2. Einen zweiten Beweisgrund für die Messianität unseres Psalmes enthalten die Zeugnisse des N. T. Die Anführungen in den Stellen Joh. 19, 24: »*εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· Μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται. Ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα· Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον*« und Hebr. 2, 11. 12: »*δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν, λέγων. Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.*« *Καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ*«, für blofse Anwendungen zu halten, ist offenbar gezwungen. Lassen es die neutestamentlichen Anführungen nicht zweifelhaft, dafs die Schriftsteller des N. T. unseren Psalm auf den Messias bezogen haben, so ist es auch höchst wahrscheinlich, dafs Christus, wenn er die ersten Worte des Psalmes (Matth. 27, 46; Marc. 15, 34): »mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« am Kreuze ausruft, in denselben ebenfalls eine Weissagung von sich gefunden habe. Die Meinung, dafs er jene Worte blofs auf sich

angewendet habe, ist daher ganz unwahrscheinlich. Vgl. Matth. 27, 39—43, wo V. 8. 9 unseres Psalmes, Matth. 27, 35; Luc. 23, 24 und Joh. 19, 23, wo V. 19 angeführt werden. Vgl. ferner Joh. 20, 17; Matth. 28, 10; Joh. 19, 30. Wenn endlich Petrus Apstg. 3, 18 sagt, Gott habe in Erfüllung gehen lassen, was er vom Leiden Christi durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündigt hätte, so ist, da hauptsächlich unser Psalm auf den leidenden Messias bezogen wird, kein Zweifel daran, dafs Petrus hauptsächlich auch unseren Psalm im Auge gehabt habe.

3. Dafs die Kirchenväter und die späteren christlichen Theologen nach dem Vorgange der vielen Anführungen des N. T. auch unseren Psalm auf Christus bezogen haben, läfst sich leicht begreifen und könnte, wenn es nöthig wäre, durch eine Menge von Stellen erwiesen werden. Wir wollen blofs einige ausheben. Justinus, der Märtyrer, erklärt an mehreren Stellen des Dialogs mit dem Juden Trypho unseren Psalm von Messias; so wird namentlich V. 17: *sie haben meine Hände und Füfse durchbohrt*, Nr. 97, S. 193 nach der Mauriner Ausgabe, Paris 1742, von Christus, dem leidenden und gekreuzigten, erklärt und der ganze Psalm auf ihn bezogen. Vgl. Nr. 98, S. 193; Nr. 99, S. 194, wo er nach Anführung des ganzen Psalmes (Nr. 98) sagt, dafs er aus demselben beweisen wolle, dafs derselbe sich ganz auf Christus beziehe; Nr. 101, S. 196; Nr. 103, S. 197 ff.; Nr. 104, S. 199 f. Irenäus führt die Verse 8. 16. 19 im 4. Buche cont. haereses, c. 33 (53), Nr. 12, S. 273 (Maur. Agb.) an, und erklärt sie von dem leidenden Messias. Tertullian führt unseren Psalm öfters an und erklärt ihn von Christus. Den 17. V. citirt er in dem Buche adv. Judaeos, cap. 9, S. 191 D.; cap. 10, S. 195 B.; cap. 13, S. 198 D.; lib. III adv. Marcionem cap. 19, S. 408 C.; lib. IV, cap. 42, S. 459 C., und V. 21: »sie werfen um mein Kleid das Loos« lib. adv. Judaeos, cap. 9, S. 195 B.; V. 22, cap. 10, S. 196 C. nach der Agb. von Rigaltius. Cyprian führt Testim., lib. II, cap. 20, S. 293 aus unserem Psalm

V. 17—23 und cap. 29, S. 297, V. 28. 29 an, und erklärt sie von Christus, dem Gekreuzigten, und seiner ewigen Herrschaft. Chrysostomus thut im Buche adv. Judaeos et Gentiles, worin er aus dem A. T. beweist, dafs die Propheten die Art und Zeit der Ankunft Christi, die Geburtsstadt, seine Abstammung aus dem Geschlechte Davids, seine Geburt aus einer Jungfrau, seinen Aufenthalt in Galiläa, seinen Einzug in Jerusalem, seine ausgezeichneten Wunder, seinen Spott, Hohn, seine Schläge, die Durchbohrung der Hände und Füfse, die Theilung seiner Kleider, sein Grab, Auferstehung und Erlösung des Menschengeschlechts, die Aussendung der Apostel und die Ausgiefsung des heil. Geistes, die Verkündigung des Evangeliums, die Bekehrung der Heiden und Verstofsung der Juden, seine Gottheit und Menschheit vorherverkündiget haben. Nr. 4, S. 563, Tom. I der Ausgb. von Montf., Paris 1718, des 17. Verses Erwähnung, und erklärt ihn von Christi Kreuzigung und seinem geduldigen Leiden. Dieselbe Stelle wird auch von ihm in der 7. Homilie, Nr. 5, de filio Petri consubst. contr. Anomaeos, T. I, S. 509, und in der 10. Homilie, Nr. 4, in genesin c. 1, T. IV, S. 75 von Christi Kreuzigung erklärt, und bemerkt, dafs David aus der Person Christi (*ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ*) geredet habe. Auch der Kirchenschriftsteller Eusebius von Cäsarea erklärt unseren Psalm in mehreren Stellen der demonstr. evang. von Christus. So werden die Verse 28. 29. 31. 32 im 2. Buche, Nr. 5, S. 46 der Cöln. Agb. 1688, von der Bekehrung der Heiden, die Verse 13. 14. 17. 21. 22 im 10. Buche, Nr. 2, S. 473 von den Juden, die Christo feindlich waren, und V. 1—32 im 10. Buche, Nr. 8, S. 489—510 von dem, was bei dem heilbringenden Leiden desselben geschehen ist, erklärt. Auch gehört hierher der berühmte Kirchenschriftsteller Theodoret, welcher in seinen Scholien über unseren Psalm denselben von Christus erklärt und zum ersten Verse bemerkt: »*Οὗτος ὁ ψαλμὸς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ προαγορεύει τὰ τοῦ πάθους, καὶ τῆς*

ἀναστάσεως καὶ τῶν ἐθνῶν τὴν κλῆσιν, καὶ τῆς οἰκουμένης τὴν σωτηρίαν (4). Gut bemerkt Dereser zu diesem Psalm: »David besingt in diesem Psalm nicht seine Leiden, sondern die Leiden seines grofsen Nachkommen, des Messias, die auch von späteren Propheten sind besungen worden. Denn David ward immer von seinen Feinden befreiet, und konnte nicht klagen, dafs sie ihm Hände und Füfse verwundet, und seine Kleider unter sich getheilt haben; oder dafs er von Gott verlassen und in einen Zustand versetzt worden sei, in welchem er seine Knochen zählen konnte. David konnte auch vom Ausharren in seinen Leiden, oder von seiner Errettung nicht die selige Folge sich versprechen, dafs alle Völker zur wahren Religion sich bekehren, und dafs ihre Nachkommen darin verharren würden. — Versteht man aber diesen Psalm von dem leidenden, gekreuzigten und auferstandenen Messias; so finden alle Verse eine natürliche Erklärung, die durch äufsere Gründe vollkommen bestätigt wird.«

Dafs auch jüdische Gelehrte unseren Psalm auf den Messias bezogen haben, ist schon oben bemerkt worden (5).

(4) Der syr. Uebers. scheint Einiges auf einen Leidenden überhaupt (David), Anderes auf Christus bezogen zu haben (vgl. V. 2), indem es in der Ueberschrift heifst : ܠܕܘܝܕ ܟܕ ܡܡܝܩܝܢ ܠܗ ܪ̈ܕܘܦܘܗܝ ܘܥܠ ܚܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܩܪܝܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ *Von David, als er von seinen Verfolgern gespottet wurde, und von dem Leiden des Messias und von der Berufung der Heiden.*

(5) Dahin gehören noch namentlich Breschith rabba : Cit. Fino in Flagello Judaeorum III, 35; V, 9 und VI, 70, wo V. 2, im Jalkut Schimeoni II, fol. 16, 3. 4 und Pesikta rabbathi in Jalkut Schimeoni II, fol. 56, 4, wo V. 8, daselbst fol. 62, 1, wo V. 16, Rab. Simeon Sohn Jochai im Sohar, Numer. fol. 100, col. 398, wo V. 21, ferner Pesikta rabbathi in Jalkut Schimeoni II, fol. 56, 4, wo VV. 16. 27. 30 und Sohar, Numer. fol. 100, col. 398, wo V. 29 vom Messias erklärt werden. Vgl. Christ. Schöttgen a. a. O., S. 222. 226. 428. 429. 707. 718. 777. 902.

4. Ein wichtiger Beweisgrund für die Messianität dieses Psalmes liegt in dem Inhalte desselben. Es wird nämlich solches von dem Leidenden ausgesagt, was zum Theil nicht einzeln, zum Theil nicht in dieser Vereinigung in der Geschichte Davids oder einer anderen Person aufser dem Messias vorkommt. Die einzelnen Züge dürfen aber nicht vereinzelt berücksichtigt werden, wie diejenigen Ausleger, welche, wie Hufnagel, Rosenm. u. A., die Messianität bestreiten, zu thun pflegen und sich dadurch die Sache leicht machen. Fafst man dieselben zusammen, so mufs jeder Unparteiische gestehen, dafs sie nur in der Geschichte des Heilandes so buchstäblich eingetroffen sind, und sich in der Geschichte keines anderen Leidenden finden, von welchem diese insgesammt vorkommen. Durch die Vereinigung der einzelnen Züge erhalten dieselben ihre wahre Bedeutung und Beweiskraft. Wir wollen die Hauptzüge zusammen und in der Erklärung dieselben weiter erörtern. V. 8 heifst es : »Alle die mich sehen, spotten mein, reifsen die Lippen auf, schütteln das Haupt.« Hiermit übereinstimmend heifst es Matth. 27, 39 : »οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν.« V. 9, wo die Spottenden redend eingeführt werden : »er vertraute auf Jehova, der möge ihn befreien; er möge ihn erretten, denn er hat Gefallen an ihm«; womit die Worte der Spottenden Matth. 27, 43 übereinstimmen : πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν. ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτόν. Die Worte V. 15. 16 : »Wie Wasser bin ich ausgeschüttet, und getrennt haben sich alle meine Gebeine, geworden ist wie Wachs mein Herz, zerschmolzen ist es in meinem Innern. Vertrocknet ist gleich der Scherbe meine Kraft, und meine Zunge klebt am Gaumen und in den Staub des Todes legst du mich«, haben bei der mit unaussprechlichen Schmerzen verbundenen Kreuzigung Christi ihre buchstäbliche Erfüllung erhalten. Dafs die Worte : »meine Zunge klebt am Gaumen«, wodurch der Durst bezeichnet wird (Sprüchw. 4, 4), in Christo in Erfüllung gegangen seien,

wird von Johannes 19, 28 ausdrücklich erwähnt. Merkwürdig sind die Worte des 17. Verses : »Sie durchbohren meine Hände und Füfse«, indem diese, so viel aus der Geschichte bekannt ist, nur in Christo und in keinem anderen Leidenden des A. B. in Erfüllung gegangen sind. Ueber die Richtigkeit dieser Uebersetzung wird im Commentar ausführlich die Rede sein. Es kann dieser specielle Zug um so weniger in Zweifel gezogen werden, da auch andere specielle Züge, wie das Vertheilen der Kleider vorkommen. Denn V. 19 heifst es : »sie (die Feinde) theilen sich meine Kleider und werfen um mein Gewand das Loos.« Die Erfüllung dieser Worte bei der Kreuzigung Christi bezeugt ausdrücklich Johannes Kap. 19, 23. 24 : »*Οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. Ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄῤῥαφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου· εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· Μὴ σχίσωμεν αὐτὸν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται. Ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα· Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.*« In der Geschichte Davids ist weder von einem Vertheilen seiner Kleider durch seine Feinde; ja nicht einmal von einer Absicht, dessen Kleider nach dem sicher erwarteten Untergange zu theilen, die Rede.

Für die Erklärung vom Messias sprechen insbesondere auch V. 26—30, wonach nicht blofs die frommen Israeliten, sondern auch die Heiden von einem Ende der Erde bis zum andern an einem Opfermahle, welches der Leidende für die Errettung darbringen will, Theil nehmen und sich die letzteren alle zu Jehova, dem einen wahren Gott, bekehren werden. Da nun auch die Hoffnung einer allgemeinen Bekehrung der Heiden an die messianische Zeit geknüpft wird und ein wesentliches Merkmal derselben bildet, so kann die Beziehung dieser Verse auf den Messias gar nicht in Zweifel gezogen werden. Wie in unserem Psalm, so wird auch Jes. Kap. 42. 49 und 53 *der Knecht*

Gottes (עֶבֶד יְהוָה) als der Bekehrer und Beglücker der Heiden verkündigt. Mit V. 29 : »denn dem Jehova wird alsdann die Herrschaft sein, und er wird unter den Heiden herrschen« stimmen in den messianischen Verkündigungen der Propheten mehrere Stellen fast wörtlich überein. Eine solche Parallelstelle findet sich bei Obadia V. 21, wo es heifst : „Jehova's wird alsdann die Herrschaft sein«, Zach. 14, 19 : »Und Jehova wird König sein über alle Lande. Zu der Zeit wird Jehova nur einer sein, und sein Name nur Einer.« Und die Worte V. 28 : »Gedenken werden und zu Jehova sich wenden alle Enden der Erde, anbeten vor dir alle Geschlechter der Heiden«, weisen auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen, dafs alle Völker sollen gesegnet werden, hin und bestätigen die Erfüllung. Es sprechen demnach nicht blofs die Tradition, das neue Testament, die alte christliche Kirche, die Parallelstellen, sondern auch die inneren Gründe für die Messianität unseres Psalmes. — Ob aber der Psalmist (David) die ursachliche Verbindung des Leidens und des Heils mit vollkommener Klarheit erkannt habe, können wir dahingestellt sein lassen; genug, dafs nichts in dem Psalm enthalten ist, was dem christlichen Begriffe von dem Messias widerspricht.

§. 4.

Ist nun nach dem Gesagten weder David noch Hiskia, noch die ideale Person des Gerechten, sondern der Messias der Leidende und das Subject unseres Psalmes, so kann, da David in der Ueberschrift als Verf. genannt wird, die davidische Abfassung mit Grund angenommen werden. Hierfür sprechen auch die Stellung unter den davidischen Psalmen, die Meinung fast aller alten Ausleger, so wie die Sprache und der Inhalt. Denn dafs Davids Leben im besonderen Grade geeignet war, seinem gröfsten Nachkommen, dem Messias, auch als einem Leidenden zum

Typus und Substrat zu dienen, haben wir bereits in der Einleitung zu den messianischen Psalmen bemerkt. Wenn Hupfeld die davidische Abfassung durch die Bemerkung zu bestreiten sucht, dafs derselben V. 9 die spöttischen Aeufserungen untheokratischer Skepsis und V. 28. 29 die Hoffnung auf eine Verbreitung der Verehrung Jehova's zu den Heiden entgegenständen und Beides, zusammengenommen mit der Bedrängnifs durch heidnische Feinde und dem Fortbestehen des Tempelcultus (V. 4. 26—30), in die letzten Jahre vor oder in die ersten nach dem Exil, aber noch vor die Zerstörung des Tempels führe, so sind diese Gründe ohne Beweiskraft. Denn V. 9 enthält die Worte der bitteren Feinde des Leidenden, welche bei der messianischen Erklärung kaum Schwierigkeiten darbieten. Dafs nach Erscheinung des Messias die Verehrung Jehova's sich auch unter die Heiden verbreiten werde, verheifsen schon die messianischen Stellen im Pentateuch. Und aus V. 4. 26—30, wo von der Verehrung Jehova's die Rede ist, folgt keinesweges eine nachdavidische Abfassung. Vgl. die Erklärung dieser Verse.

§. 5.

Uebersetzung nebst Commentar über Psalm XXII.

Vers 1.

לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד׃

Diese Ueberschrift des Psalmes wird nicht blofs von den neueren Auslegern, sondern auch von den ältesten Uebersetzern und Erklärern verschieden übersetzt und erklärt. Der Alex. giebt dieselbe wieder : *Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, ψαλμὸς τῷ Δαυίδ;* die Vulg. : »In finem pro susceptione matutina, Psalmus David«; der chald. Paraphrast : לְשַׁבָּחָא עַל תְּקוֹף קוּרְבַּן תְּדִירָא דְקַרְצְתָּא תּוּשְׁבַּחְתָּא לְדָוִד »Ad laudandum super virtute sacrificii (seu oblationis), jugis matutini, hymnus Davidi.« Hier. in

seiner lat. Uebersetzung : »Victori, pro cervo matutino, canticum David.« Der Syr. läſst die Worte, wahrscheinlich wegen ihrer Dunkelkeit, unübersetzt und giebt dafür in der Ueberschrift den Inhalt des Psalmes nach seiner Auffassung an; denn er hat die Worte : ܠܕܘܝܕ ܟܕ ܡܬܒܙܚ ܗܘܐ ܡܢ ܪ̈ܕܘܦܘܗܝ ܘܥܠ ܚܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܩܪܝܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ »*Von David, als er von seinen Verfolgern verspottet wurde, und von dem Leiden Christi und der Berufung der Heiden.*« Aehnlich der Arab. : قَالَهُ وَقْتَ نَصْرَتِهِ عَلَى أَعْدَايِهِ وَنُبُوَّةٌ عَنِ ٱلصَّلَبُوتِ »*Er* (David) *sprach ihn* (den Psalm) *zur Zeit, als er seine Feinde besiegte. Und eine Weissagung von der Kreuzigung.*« Dereser übersetzt : »*Dem Musikmeister. Auf der Morgenflöte. Ein Psalm Davids*«; viele Andere, wie de Wette, Köster : »*Stets zu singen. Nach* »»*die Hindinn der Morgenröthe.*«« *Ein Lied Davids*«; Vaihinger : »*Dem Musikmeister* oder *Vorsänger, nach* »»*Hindinn der Morgenröthe,*«« *Gesang Davids*«; Hengstenberg : »*Dem Sangmeister über die Hindinn der Morgenröthe, ein Psalm Davids*«; A. Tholuck : »*Dem Musikmeister. Ein Psalm Davids von der Hindinn, die am frühen Morgen gejagt wird.*«

Man sieht aus diesen verschiedenen Uebersetzungen, daſs die Gelehrten hauptsächlich über die Worte : עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר verschiedener Ansicht sind. Ueber לַמְנַצֵּחַ ist schon bei Ps. 8, 1 die Rede gewesen. Was אַיֶּלֶת betrifft, so ist dessen Bedeutung nicht zweifelhaft, indem dasselbe s. v. a. אַיָּלָה, wofür es den Stat. construct. bildet, stets eine *Hirschkuh, Hindinn, Gazelle* bedeutet, wie aus 1 Mos. 49, 21; 2 Sam. 22, 34; Hohesl. 2, 7; Jer. 14, 5 und Sprüchw. 5, 19, wo es ein Schmeichelwort an ein Weib ist, erhellt. Der Alex. las aber entweder אֱיָלוּת s. v. a. אֱיָל *Stärke, Kraft, Hülfe,* oder nahm doch אֱיָלֻת in gleicher Bedeutung. Es ist eine sehr gebräuchliche Ausdrucksweise der h. Schrift, unter *susceptio* die *Hülfe* zu verstehen; woher Luc. 1, 54 *ἀντέλαβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ suscepit Israel puerum suum*

s. v. a. *adiuvit.* Und im 20. Verse lesen wir im Lateinischen »ad defensionem meam respice«, im Griechischen *εἰς τὴν ἀντίληψίν μου πρόσχες* (1). Agellius meint, daſs durch *matutinum auxilium* eine *schnelle*, *eilige* Hülfe bezeichnet werde, denn der Leidende bete, daſs Gott schnell und frühzeitig Hülfe bringe und sie nicht lange verschieben möge, denn was in der Frühe geschehe, geschehe schnell. Allein diese Erklärung ist durchaus verwerflich, weil אַיֶּלֶת nie die Bedeutung *Hülfe* hat, und in allen Stellen, wie oben bemerkt worden, *Hirschkuh*, *Hindinn*, *Gazelle* bezeichnet. Paulus will zwar (Clavis Psalm.) nicht אַיֶּלֶת, sondern אֱיָלֻת gelesen und es mit Rücksicht auf das Syrische ܐܝܠܬܐ *Hülfe*, auxilium übersetzt wissen, allein diese defective Schreib- und Lesart kommt sonst nicht vor. Da Paulus a. a. O. שַׁחַר mit Rücksicht auf das Syrische ܫܚܘܪܐ *difficultas* von ܫܚܪ angariavit, compulit, coëgit in der Bedeutung *angustia*, *miseria* faſst, so meint er, daſs der schwer erkrankte und von Feinden umgebene David in diesem Liede von Jehova Heil und Befreiung erbitte und אַיֶּלֶת שַׁחַר die Befreiung aus dem Elende bezeichne; allein שַׁחַר kommt, wie wir unten sehen werden, nirgends in der Bedeutung *angustia*, *miseria* im A. T. vor. In der Bedeutung von אילות hat übrigens auch der chald. Uebersetzer אַיֶּלֶת gefaſst und meint, daſs jene Ueberschrift die Zeit bezeichne, in welcher der Psalm gesungen werden solle. Allein diese Uebersetzung und Erklärung ist schon aus dem einfachen Grunde verwerflich, weil אַיֶּלֶת, wie bemerkt, nie *virtus* bezeichnet. Jedoch gefällt Faber dieses (Anmerk. zu Harmeri *Observ. super Oriente*, P. II, p. 174), indem er meint, daſs אַיֶּלֶת

(1) Vgl. Jo. Christoph. Biel, Thesaur. Philolog. P. I, p. 142. 144. und Jac. Hasaei, Analecta Biblica in Biblioth. Bremensi, Class. II, p. 1000 sqq.

mit Rücksicht auf das Arabische أَوَّل *primum*, *principium* bezeichne und unsere Worte zu übersetzen seien : *sub primo diluculo* decantandum. »Quod autem«, fügt er hinzu, »magis idoneum fuit, quod ad sacrificii matutini oblationem decantaretur, quam carmen de Messia moribundo?« Allein man darf ohne Gründe den hebräischen Sprachgebrauch nicht verlassen und auf diese Weise das Arabische anwenden. Hierzu kommt, dafs unser Psalm als *Morgengesang* wenig passend scheint. Anton meint ebenfalls (Comment. de vet. Hebraeorum arte musica, im neuen Repert. der bibl. und orient. Lit. Bd. III, p. 44), dafs der chald. Uebersetzer אֱיָלוּת gelesen habe, und dessen Worte : *in robore aurorae* zu übersetzen, und : *als die Morgenröthe ganz aufgegangen war*, zu erklären seien, wie Richt. 5, 31 die Redensart : צֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבֻרָתוֹ *die ganz aufgegangene und glänzende Sonne* bezeichne. Allein beide Ausdrucksweisen sind sich ganz unähnlich.

Da in der Ueberschrift לַמְנַצֵּחַ *dem Musikmeister*, *praecentor* steht, so sind einige Gelehrte der Ansicht, dafs אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר der Name eines *musikalischen Instrumentes* sei, und eine Art von *Flöten* bezeichne, die aus Hirschhorn verfertigt seien. Dieser Meinung ist Hasäus (Bibl. Brem. class. I, fasc. II und Vrimoet in den Observatt. Miscell. lib. I, c. X); dieselbe ist jedoch ebenfalls verwerflich. Es wäre sonderbar, ein aus Hirschhorn bereitetes Instrument eine *Hindinn* zu nennen; woher wir auch die Uebersetzung von Dereser : »auf der Morgenflöte«, als unzulässig bezeichnen müssen. Mehreres spricht vielmehr dafür, die Worte אַיֶּלֶת־הַשַּׁחַר für den Anfang oder für die Bezeichnung eines bekannten Liedes zu halten, nach dessen Art unser Psalm verfafst worden und nach dessen Melodie gesungen werden soll. Diese Meinung hat schon Aben-Esra vorgetragen, der sagt, dafs jene Worte תחלת פיוט נעשה על דרך דברי חשק כמו אַיֶּלֶת אֲהָבִים der Anfang eines Gedichtes seien, welches nach Art eines Liebesliedes verfafst als eine Hindin der Lieblichkeiten, d. i. liebliche

Hindin bezeichnet werde. An dieser Meinung ist aber das unzulässig, dafs sie unseren Psalm als ein cantio amatoria ansieht; denn es stimmt nicht zu dem Inhalte unseres Psalmes, dafs bei seinem Absingen der Takt und die Melodie eines *Liebesliedes* gebraucht wurde. Diese Auffassung ist aber auch nicht nöthig, indem die Worte: »Hindin der Morgenröthe« auch unserem Psalm vorgesetzt werden konnten, wenn er nach der Melodie eines bekannten Liedes, welches mit diesen Worten anfing oder endigte, oder worin diese Worte vorkamen, gesungen werden sollte. Diese Ansicht hat schon Bochart, der im Hierozoic. P. I, lib. III, c. XVII, Tom. II, p. 247 ed. Lips. schreibt: »In qua (Aben-Esrae) sententia hoc solum displicet, quod amatoriam cantionem hic intelligit. Neque enim videtur cum Psalmi argumento id convenire, ut ad eum canendum adhibiti sint amatoriae cantionis numeri atque moduli. Sed nihil opus est, haec confingere. Cum enim a cervo sit initium uni Psalmorum, et in cervo desinat oratio prophetae Habacuc, plena ardoris et zeli, quidni a *cerva aurorae* potuerit incipere sacra cantio, tunc inter Judaeos recepta, ad cuius numeros propheta hunc Psalmum scripserit«, und diese gefällt auch Eichhorn, der in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Poes. Asiaticae Comment. von Jones, Lips. 1777, p. XXXII, wo er von dem Lichte spricht, welches zur Erklärung der Psalmenüberschriften aus syrischen Liedern zu entnehmen sei, sagt: „Nec improbabilis est, exornari certe potest a viris doctis, saepenumero in dubium vocata Bocharti coniectura, quae עַל illud, in titulis Psalmorum passim obvium, modos et numeros indicare sumit, quibus carmen accommodatum fuerit, ubi cogitaveris, *Syros praemittere carmini litteris rubris tonum, normam seu exemplar, cuius ad normam elaboratum sit, et quidem haec nota :* ܥܠ ܩܠܐ, seu ܥܠ ܥܘܢܝܬܐ, *cui statim subiungitur exordium carminis, quod poeta ante oculos habuit* (Verba Assemani in Biblioth. Orient. T. I, p. 80).« Vgl. Rosenmüller's Proleg. vol. I, p. XXXVII.

Auf ähnliche Weise haben auch die älteren deutschen Dichter, welche *Meistersänger* genannt zu werden pflegten, ihren Gesängen die Melodie, nach welcher sie verfaſst waren, vorgesetzt. Einige Beispiele werden von Faber, *ad Harmeri Observatt. super Oriente*, P. II, p. 174 angeführt. Daſs Volkslieder nach der Ueberschrift oder nach einem hervorstehenden Worte eines Liedes benannt wurden, beweist 2 Sam. 1, 18, wo das Lied Davids auf Sauls und Jonathans Tod nach der Ueberschrift oder doch nach dem im Liede vorkommenden Worte : *der Bogen* (קֶשֶׁת) genannt wird. Diese Stelle beweist auch, daſs : *Hindinn der Morgenröthe* bei den Israeliten wie jetzt bei den Arabern nicht den *Anfang* eines Liedes zu bezeichnen braucht.

Da die Bedeutungen beider Worte gesichert sind, denn שַׁחַר bezeichnet nur *Morgenröthe*, so entsteht noch die Frage, was durch die *Hindinn der Morgenröthe* bezeichnet wird. Diejenigen, welche die angegebene Bedeutung für die richtige halten, gehen wieder in so fern auseinander, als Einige an eine *eigentliche* Hindinn denken, Andere dagegen, wie Gesenius im thes. ling. hebr., annehmen, daſs die Hindinn der Morgenröthe dichterische Bezeichnung der *aufgehenden* Sonne sei. Aus dem Sprachgebrauche der späteren Juden erhellt, daſs dieselben die Morgenzeit vom ersten Erscheinen des Lichtes bis zum vollen Sonnenaufgang in 4 Theile getheilt haben, wovon sie den ersten אַיֵּלְתָּא דְשַׁחֲרָא *Hindinn der Morgenröthe*, cerva aurorae, nannten. Lightfoot führt (hor. Hebr. ad Evangel. Marci, c. XVI, vs. 2) eine Beweisstelle aus der Gemara des Jerusalemischen *Talmuds* zu codic. *Berachot* an, welcher Rosenm. (Schol.) zwei andere Stellen aus demselben Talmud (fol. 2, col. 5, edit. Gracov.) beifügt. Hier heiſst es : אמר ר׳ חנ׳י מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבע מילין „*Rabbi Chanina sagte, daſs von der Hindinn der Morgenröthe an, bis die Morgengegend des Himmels durch das Licht beleuchtet, der Mensch 4 Meilen gehen könne.* Und wenig später : א״ ר׳ יוסי בי ר׳ פון חדא איילתא רשחרא מאן

דאמר כוכבתא היא טעיא זימנין דהיא מקדמא וזימיו דהו׳ מאחרה מאי כרון כאין תרין רקורנין דנהו׳ דסלקין מן מדינח׳ ומנהרין *Rabbi Jose, Rabbi Bun's Sohn sagte, dafs jene irren, welche glauben, dafs die Hindinn der Morgenröthe der Morgenstern* (Lucifer) *sei, denn jene geht bald dem Morgenstern vorher, bald folgt sie. Es werden aber mit jenen Namen zwei Sonnenstrahlen genannt, welche in der Morgengegend aufgehen und leuchten.*

Da diese Ausdrucksweise nur bei den späteren Juden sich findet, so könnte es scheinen, dafs dieselbe aus einer falschen Erklärung unserer Ueberschrift entstanden sei. Dagegen bemerkt aber Rosenm. a. a. O., dafs auch die Araber die *Sonne* durch eine ähnliche bildliche Bezeichnung benannten. Denn im 5. Concessus des Hariri p. 162 nach der Ausgabe von Schultens werde gelesen : وَلَمَّا ذَرَّ قَرْنُ الغَزَالَةِ طَمَرَ طُمُورَ الغَزَالَةِ *Und nachdem das Horn der Gazelle hervorgekommen war* (d. i. die Strahlen der emporsteigenden Sonne sich verbreitet hatten) *sprang sie auch wie eine Gazelle hervor.* Der Dichter spiele hier, bemerkt Rosenm., mit dem Namen der Gazelle, welcher, da er غَزَالَة im figürlichen Sinne für Sonne gebrauche, zugleich auf die eigentliche Bedeutung der Gazelle hinweise.

In der zu dieser Stelle beigefügten Bemerkung, welche Rosenm. anführt, sagt Schultens : „ذَرَّ frequentatur *in sole oriente*, quum radios quaquaversum spargit. قَرْن *cornu*, pro *radiante luce*, nemini ignotum. غَزَالَة est feminin. a غَزَال, *hinnulus, dorcas*, cui Arabes solent comparare *solem*, quia ut per cacumina celsiora emicant dorcades candore insignes, ita sol per coelum decurrit. Teblebi : اَلْغَزَالَةُ مِن أَسْمَاءِ الشَّمْسِ وَأَسْمَاؤُهَا كَثِيرَةٌ قالَ الشَّاعِرُ بُثَيْنَةُ تَزْرِى ٱلغَزَالَةَ فى ٱلضُحَيَى إِذا بَرَزَتْ لَمْ يَبْقِ يَوْمًا بِهَا بَهَا الغَزَالَةَ *est inter*

appellationes solis, *cui nomina plura. Ait Poeta : Botheina vincit dorcadem*, solem, *illustri iam die, cum emicat, non restat, cui splendor sit dies.* In clavi Dialectorum pag. 265 reperies : عَطَسَ لِي أَنْفُ ٱلْغَزَالَة *sternutavit mihi nasus dorcadis*, pro : *adfulsit mihi aurora, exortus est sol.*« In derselben Bedeutung wird غَزَالَة von einem Dichter, welchen Schultens in den Anmerk. zu einem Theile der Sprüchwörter Maidani's p. 59 anführt, gebraucht, wo es heifst : وَرَدْتُ عَمِيًّا وَغَزَالَة بِرْنِسٍ *ferventem diei aestum subivi cum sol esset in apice.*

Rosenmüller schliefst aus dem Gesagten, dafs also אַיֶּלֶת־הַשַּׁחַר den Anfang der Morgenröthe bezeichne, welche bei den Hebräern und Arabern mit einem anderen Namen *columna aurorae* genannt werde. In jener Stelle der Mischna, dessen Gemara wir oben angeführt haben, findet sich für איילתא דשחרא nämlich עמוד דשחר *columna aurorae;* auch bei Hariri kurz vor der angeführten Stelle عَمُودُ الصُّبْحِ columna aurorae (p. 160 ed. Schult.). Dafs unter *Hindinn der Morgenröthe* die Sonne in ihrem ersten Aufgange zu verstehen sei, beweist auch der ar. Sprachgebrauch nach dem Schol. zu Hariri Consess., p. 50 ed. de Sacy, wo es heifst : قال الغورى الغزالة الشمس عند طلوعها يقال طلعت الغزالة ولا يقال غابت.

Andere Ausleger, wie Luther, Hengstenb., finden in der *Hindinn der Morgenröthe* eine geheime Bezeichnung des Inhaltes, und halten das erste Wort für ein Bild des leidenden Gerechten, das zweite für ein Bild des Heiles, das ihm zu Theil wurde (Jes. 58, 8; 47, 11). Hengstenb., der diese Meinung durch Gründe zu beweisen und jene, wonach *Hindinn der Morgenröthe* die aufgehende Sonne bezeichnet, zu bestreiten sucht, schreibt a. a. O., S. 13 ff. : »Die ganze Erklärung : *nach der Weise* u. s. w., aber hat das gegen sich, dafs auch nicht ein einziger (?) gesicherter Fall vorliegt, wo in der Ueberschrift ein ande-

res Lied angeführt würde, nach dessen Melodie ein Psalm abzusingen. Nur im äufsersten *Nothfall* also dürfen wir uns zur Annahme dieser Erklärung entschliefsen. Vor Allem aber müssen wir, ehe wir dies thun, untersuchen, ob nicht die Worte als Bezeichnung des *Gegenstandes* des Liedes gefafst werden können. Bei der näheren Untersuchung ähnlicher dunkler und räthselhafter Angaben in den Ueberschriften, namentlich solcher, die mit עַל angeführt werden, ergiebt sich fast immer, dafs sie so zu deuten sind, und namentlich bei den *davidischen* Psalmen liegt eine solche Bezeichnung sehr nahe, da David eine ganz besondere Vorliebe für solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes und Gegenstandes in den Ueberschriften hatte. Es wird sich nun nicht läugnen lassen, dafs die Hindinn ein sehr passendes Emblem des leidenden und verfolgten Gerechten ist, der uns in dem Psalm entgegentritt. Auf der einen Seite erscheinen Hirsch oder Hindinn und Reh mehrfach als Bild der *Verfolgten* und *Getödteten*, vgl. 2 Sam. 1, 19, wo David selbst von Jonathan: »Das Reh, o Israel, ist auf deinen Höhen durchbohrt«, Mich.: comparatur Jonathan cum caprea, a venatoribus confossa, Prov. 6, 5: »errette Dich, wie ein Hirsch aus der Hand, und wie ein Vogel aus der Hand des Voglers«, Jes. 13, 14; auf der anderen Seite sind Hindinn und Reh Bild der Lieblichkeit, vgl. Gen. 49, 21; Prov. 5, 19; Hohesl. 2, 7. 9; 8, 14, bei den Arabern geradezu Bild der Unschuld, namentlich der verfolgten. Bei Meidani (Th. 1, N. 148, Freytag) findet sich ein Sprüchwort: »eum invadat malum, non dorcadem«, ihn, den nicht Unschuldigen, Gerechten, und Ferazadak bei Freytag z. d. St. sagt bei der Nachricht von dem Tode eines seiner Feinde: »dico ei, cum eius mors mihi nuntiata esset: ei, non dorcadi, albae in arenarum tumulo (accidat).« Man wird um so weniger Ursache haben, von vornherein gegen diese Deutung mifstrauisch zu sein, da David auch sonst Bezeichnungen für den Leidenden und Verfolgten aus der Thierwelt nimmt, vgl. 1 Sam. 26, 20:

»Der König Israels geht aus zu suchen einen *Floh*, wie man verfolgt das *Rebhuhn* auf den Bergen«, 24, 15: »gegen wen zieht aus der König Israels, wen verfolgst Du? einen todten Hund, einen Floh?« und die der unsrigen ganz analoge Ueberschrift von Ps. 56: »über die stumme Taube der Ferne.« Zeigen schon die bis jetzt angeführten Gründe, dafs es wenigstens sehr nahe liegt, unter der Hindinn die leidende Unschuld zu verstehen, so wird diefs über allen Zweifel dadurch erhoben, dafs die Bösen und Verfolgten in diesem Ps., zu *dessen eigenthümlicher Physiognomie grade die Thiersymbolik gehört*, unter dem Bilde der Hunde, der Löwen, der Stiere, der Büffel erscheinen. In der Ueberschrift eines solchen Ps. mufs man von vornherein eine Bezeichnung des Leidens (?) erwarten, welche der der Verfolger entspricht, um so mehr, da eine solche in dem Ps. selbst nicht vorkommt. Einen speciellen Grund für die Richtigkeit dieser Erklärung gewährt noch das אילותי, *meine Stärke*, in V. 20, ein ἅπαξ λεγ., was von dem Sänger zum Behufe der Anspielung auf die Ueberschrift gebildet zu sein scheint. Die אילה hat zwar den Namen von der Stärke, aber die Sache fehlt ihr; kraftlos ist sie den Angriffen der Hunde, der Löwen, der Büffel preisgegeben. Aber die Stärke, die sie in sich nicht hat, besitzt sie im Herrn, und dieser mufs ihr, der Schwachen, zu Hülfe eilen. Bei jeder anderen Erklärung bleibt das Verhältnifs des אֱיָלוּת zu dem אַיֶּלֶת, das doch so offenbar stattfindet, unerklärt. Uebrigens zeigt das Verhältnifs zugleich, dafs die Ueberschrift von dem Verf. selbst ausging und bildet also einen Beweis für die Ursprünglichkeit der Ueberschriften überhaupt. Auf dasselbe Resultat führt auch schon das ebenfalls in sichtbarem Zusammenhange mit der אַיֶּלֶת stehende אֵלִי אֵלִי, eig. *mein Starker*, womit der Psalm sogleich beginnt, und ebenso der Umstand, dafs die symbolische Bezeichnung des Leidenden in der *Ueberschrift* so genau den symbolischen Bezeichnungen der Freude in dem Ps. selbst entspricht.

Allein diese Beziehungen sind so zart und sinnig, dafs sie wohl nur von dem Verfasser selbst herrühren können.«

In Betreff des *Morgenroths* bemerkt Hengstenberg, dafs die einzig legitime Erklärung die sei, welche dasselbe *bildlich* fasse und sich auf den anderweitigen biblischen Gebrauch desselben gründe. Das Morgenroth soll stehendes Bild des nach dem Unglück wiederaufstehenden Glückes sein. So Jes. 58, 8 : »Dann bricht hervor gleich dem Morgenroth dein Glück«, vgl. V. 10 : »Dein Licht geht auf in der Finsternifs und dein Dunkel gleich dem Mittag«, Jes. 47, 11 : »und es kommt über dich Böses, dessen Morgenröthe du nicht kennst«, 8, 20; Hos. 6, 3; 10, 15; 2 Sam. 23, 4. Demnach soll sich nun das Wort hier auf den glücklichen Ausgang beziehen, s. v. a. der leidende Gerechte, dem Heil zu Theil wird. Diese Ueberschrift sei so passend und so genau dem Inhalte conform, wie sie nur gedacht werden könne. Auf das : der Morgenröthe, weise hier die von den Evangelisten so geflissentlich hervorgehobene Thatsache hin, dafs Christi Auferstehung gerade zur Zeit der Morgenröthe erfolgt sei, was sicher kein bedeutungsloser Umstand wäre.

So zuversichtlich Hengstenb. auch seine Ansicht vorträgt, so müssen wir doch bekennen, dafs wir derselben unsere Beistimmung versagen müssen. Unsere Gründe nun, welche es wahrscheinlich, wenn nicht ganz gewifs erscheinen lassen, dafs in den Psalmen-Ueberschriften auch bisweilen die Melodie oder Tonart bezeichnet werde, wonach der Psalm gesungen werden sollte, sind folgende :

1. Da in den Psalmen-Ueberschriften öfters die *musikalischen Instrumente,* wie נְגִינָה und נְגִינוֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76. 61, גִּתִּית Ps. 8. 81. 84, und die *Tonart,* wie Ps. 46 עַל עֲלָמוֹת *nach der Jungfrauenweise,* vgl. 1 Chron. 15, 20; Ps. 6. 12 bezeichnet sind, wonach der Psalm gesungen werden sollte, so ist es nicht nur nicht auffallend, sondern sogar wahrscheinlich, dafs auch zuweilen die *Melodie* bezeichnet wurde, nach welcher der betreffende Psalm gesungen werden sollte.

2. Dafs man ein Lied oder eine Stelle nach einem Worte, welche in dem Liede oder der Stelle vorkam, zu bezeichnen pflegte, beweisen Stellen des A. und N. Testaments. So wurde, wie schon oben bemerkt, das Lied David's 2 Sam. 1 auf Sauls und Jonathans Tod V. 18 »*der Bogen*« genannt, weil in V. 22 dieser Ausdruck vorkommt. Auf ähnliche Weise wurden noch zur Zeit Jesu die Abschnitte des A. T. bezeichnet. So wird Marc. 2, 26 der Abschnitt, worin von David's Flucht zu Abimelech die Rede ist, »*Abzathar*« genannt, weil dieser Name 1 Sam. 22, 20 in diesem Abschnitte sich findet. Ebenso wird Marc. 12, 26 der Abschnitt, wo Gott dem Moses zuerst erschien, »der Busch« genannt, weil 2 Mos. 3, 2 an den Busch sich die Offenbarung Gottes knüpfte. Auch im Koran haben die einzelnen Suren solche Namen, die von so auffallenden oder zufälligen Wörtern herrühren. So heifst die zweite Sure: »die rothe Kuh« (اَلْبَقَرَةُ), weil in derselben V. 63 von der rothen Kuh der Israeliten die Rede ist. Man kann daher mit Grund annehmen, dafs auf dieselbe Weise israelitische Volkslieder ihre Namen hatten, welche aus solchen im Zusammenhang vorkommenden Wörtern und Ausdrücken genommen waren, und nach deren Melodie nun die Psalmen abgesungen werden sollten. Aehnliche Bezeichnungen finden wir in den Anfangsworten unserer Liederbücher.

3. Es giebt auch andere Psalmen-Ueberschriften, welche nur gezwungen in einem anderen Sinne genommen werden können, wenn man nicht darin eine Bezeichnung der *Melodie* findet. Dieses ist nämlich der Fall Ps. 57. 58. 59. 75, welche in der Ueberschrift haben: לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת *Dem Vorsänger nach: »verderbe nicht«*, oder »*verdirb nicht*«. Der Umstand, dafs die Präposition עַל vor אַל fehlt, kann man mit Ewald (poet. Bücher, I, S. 173) daraus erklären, dafs sie vor einer verbalen Redensart nicht so leicht stehen konnte, wie vor einer nominalen. Heng-

stenb. entgegnet zwar, dafs das: »*verdirb nicht*« als Wahlspruch Davids aufgefafst, seine Grundlage in 5 Mos. 9, 26 finde, wo Moses sagt: »und ich betete zum Herrn und sprach: O Herr, verdirb nicht אַל־תַּשְׁחֵת dein Volk und dein Erbe, das du dir erkauft durch deine Gröfse, das du herausgeführt aus Aegypten mit starker Hand, und dafs ferner die Psalmen mit der Ueberschrift: »verdirb nicht« zu Gott in der Angst, welche die Bedrängung der Welt den Kindern des Reiches bereitet, emporsteigen, und sich auf die saulische Zeit bezögen. Allein diese Entgegnung ist ohne Beweiskraft. Denn der Umstand, dafs Moses diese Worte in einem Gebete gebraucht, kann doch keinen Beweis enthalten, dafs David und Assaph diesen Ausdruck den Psalmen vorgesetzt haben. Es wäre doch sonderbar, dafs David und Assaph durch diesen Ausdruck in der Ueberschrift eine Bitte ausgesprochen hätten, was sonst nie in den Psalmenüberschriften der Fall ist. Und zu dem Ps. 75 von Assaph, welcher eine Danksagung und Lobpreisung enthält, würde jene Ueberschrift gar nicht passen. Auch die Ueberschrift Ps. 9. 10: עַל־מוּת לַבֵּן nach: »*stirb für den Sohn*« kann kaum etwas anderes als die Bezeichnung eines Liedes sein, nach dessen Melodie unsere Psalmen gesungen werden sollten. Die Uebersetzung Hengstenberg's: »über das Sterben des Thoren« ist ganz willkürlich. Dafs David nach dem Alphab. Atbasch durch Buchstabenversetzung auf räthselhafte Weise לַבֵּן statt נָבָל *Thor* geschrieben habe, wie ähnlich Jer. 51, 1 לֵב קָמָי für כַּשְׂדִּים *Chaldäer*, und Jer. 25, 26; 51, 41 שֵׁשַׁךְ für בָּבֶל (s. Hengstenb. Christol. Th. 2, S. 92 ff.), erscheint uns ganz verwerflich. Eine solche Künstelei ohne wichtige Ursache und Noth erscheint uns in den Psalmen-Ueberschriften durchaus unzulässig und gehört erst der späteren Zeit an. Dieses ist auch die Meinung von Vaihinger zu Ps. 9, 1 und in der Einleitung S. 42. Auch stimmt לַבֵּן nicht einmal zu נָבָל, weil jenes andere Vocale und ב Dagesch forte hat. Wir können daher auch Hengstenb.

nicht beistimmen, wenn er sagt, dafs für seine Auffassung 2 Sam. 3,33, wo David klagt: »mufste Abner sterben, wie ein Thor stirbt כמות נבל«, 1 Sam. 25, 38 : »und es geschah nach zehn Tagen, da schlug der Herr den Nabal und er starb« und 1 Sam. 25, 26, wo Abigail spricht : »es mögen sein wie Nabal deine Feinde, und die Böses suchen meinem Herrn« sprechen.

Noch ist hierher zu ziehen die Ueberschrift von Ps. 56, wo sich die Worte finden : עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים *Nach* (d. i. nach der Melodie des Liedes) : »*Stumme Taube der Fernen*«, womit vielleicht ein Lied begann. Vgl. Ps. 5 wo *Erbschaften*, Ps. 53. 88 wo »*Machalath*« und Ps. 45. 69. 80 wo *Lilien* in den Ueberschriften steht.

4. Was Hengstenberg dafür anführt, dafs die *Hindinn* eine passende Bezeichnung des leidenden und verfolgten Gerechten sei, ist nach unserer Ueberzeugung ohne alle Beweiskraft. Denn darin, dafs Jonathan 2 Sam. 1, 19 ein *Reh* genannt wird, und David sich 1 Sam. 26, 20 einen *Floh* und 24, 15 einen todten Hund und einen Floh nennt, und 1 Mos. 49, 21; Sprüchw. 5, 19; Hohesl. 2, 7. 9; 8, 14 Hindinn und Reh Bild der Lieblichkeit und bei den Arabern Bild der Unschuld ist, liegt kein Grund, die Hindinn an unserer Stelle von einem Leidenden und verfolgten Gerechten zu erklären. Diese Stellen sind ganz anderer Art und aus dem Zusammenhange ist die bildliche Bezeichnung klar. Die Bezeichnung eines leidenden und verfolgten Gerechten durch אַיֶּלֶת, welches eig. *eine Stärke* von אֱיָל *Stärke, Kraft* bedeutet, wäre auch ganz unpassend. Denn dadurch, dafs Hunde, Löwen und Büffel stärker sind und diese der Hindinn nachstellen, wird nicht bewiesen, dafs Hindinn hier den Begriff des Kraftlosen habe. Jonathan wird 1 Sam. 1, 19 mit einer Gazelle (צְבִי, ظَبْيٌ) verglichen wegen seiner Schnelligkeit oder wegen seiner schönen Gestalt und Liebenswürdigkeit, nicht aber wegen seiner Leiden oder Verfolgung. David will sagen, dafs Jonathan, der im Kampfe

und in der Verfolgung seiner Feinde schnell und muthig war, gefallen ist. Sprüchw. 6, 5 sind die Worte : »errette dich, wie eine Gazelle (צְבִי) aus der Hand und wie ein Vogel aus der Hand des Voglers, von der Schnelligkeit zu erklären. Und 1 Mos. 49, 21; Sprüchw. 5, 19; Hohesl. 2, 7. 9; 8, 14 ist *Hindinn* nur Bild der Liebenswürdigkeit, nicht aber eines Verfolgten. Die Behauptung, dafs David eine besondere Vorliebe für räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes und Gegenstandes in den Ueberschriften gehabt habe, kann gar nicht erwiesen werden. Vielmehr kommen in den Ueberschriften der davidischen Psalmen, wie Ps. 3. 7. 18. 30. 34 und im Besonderen auch im zweiten Buche Ps. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63 deutliche Angaben über die Veranlassungen der Psalmen vor. Die Dunkelheiten finden sich vielmehr in Ueberschriften nichtdavidischer Psalmen. Dafs אַיֶּלֶת in einem Verhältnifs zu אֱיָלוּת *Stärke, Kraft* stehe und dieses zum Behufe der Ueberschrift gebildet sei, kann durch keinen genügenden Grund erwiesen werden. So ist es auch eine willkürliche Behauptung, dafs אֵלִי אֵלִי *mein Gott, mein Gott,* eig. *mein Starker,* in sichtbarem Zusammenhang stehe. Und auch dieses zugegeben, so liegt darin doch kein Beweis, dafs אַיֶּלֶת einen Leidenden und verfolgten Gerechten bezeichnet. Die Erklärung Hengstenberg's erscheint uns demnach, von verschiedenen Seiten betrachtet, durchaus unhaltbar.

Vers 2.

אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי׃

»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Rettung, den Worten meines Stöhnens.«

Der Leidende führt uns mit diesen Worten sogleich in seine traurige Lage. Die Wiederholung des Ausrufs : »mein Gott, mein Gott«, drückt seine grofse Beklommenheit, den geprefsten Zustand seines Herzens und den höchsten Schmerz aus. Das *Warum?* konnte nur der Sündlose und Heilige im vollsten Sinne sagen, da der

Sünder oder doch der mit manchen Schwachheitssünden beladene Mensch immer Gründe seines Leidens finden kann. Das : »mein Gott, mein Gott« enthält die Begründung und Berechtigung zu dem *Warum?* Wer Gott nicht seinen Gott nennen kann, wer ihn nicht treu verehrt und seine Verheiſsungen erhalten hat, der hat keinen Grund, von ihm zu verlangen, daſs er ihn errette und aus den Leiden befreie. Wer aber Gott seinen Gott nennen kann, der kann mit Recht und Zuversicht ein *Warum?* in seiner Verlassenheit und Noth aussprechen. Da Christus, der Sünd- und Schuldlose, die vollkommenste Berechtigung zu dem *Warum* hat, und nur in geringerem Maſse der wahre Gläubige und Fromme, so haben diese Worte in Christo erst ihre vollkommenste Erfüllung erhalten. Woher denn auch der Heiland diese Worte am Kreuze (Matth. 27, 46.; Marc. 15, 34) ausspricht und auf sich bezieht. Es sind daher jene Worte, welche er, wie Theodoret bemerkt, als Mensch (*ὡς ἄνθρωπος*) spricht, nicht als ein Ausdruck der *Verzweifelung* anzusehen. Selbst der wahrhaft fromme Gläubige wird auch in der gröſsten Noth und Lebensgefahr nicht wankend, indem sein unbedingtes Vertrauen die Verzweifelung ausschlieſst. Der Alex., welcher das erste Versglied : *ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου πρόσχες μοι, ἱνατὶ ἐγκατέλιπές με*, dem auch die Vulg. folgt : »deus deus meus, respice in me, quare me derelinquisti?« wiedergiebt, hat nicht אֵלִי אֵלִי, sondern אֵלִי אֵלַי *mein Gott auf mich* gelesen und hat, da ein Zeitwort zu suppliren war, *schaue*, *blicke* hinzugefügt. Da *ὁ θεὸς* zweimal sich findet, so haben wir hier eine in den Text gerathene Randlesart. Daſs aber die Lesart des hebr. Textes die richtige ist und kein Verbum nach jenen Worten gestanden hat, zeigen die beiden Anführungen des N. T. und die übrigen alten Uebersetzungen. Wenn Einige der beim Kreuze Stehenden die Worte : אֵלִי אֵלִי von dem Propheten Elias nahmen, indem sie sagten : »dieser ruft den Elias«, so geschah es entweder aus Miſsverständ-

nifs, oder aus Hohn. Der Arab., der dem Alex. folgt, hat aber zweimal »mein Gott« إِلٰهِي إِلٰهِي.

Das zweite Versglied, welches der Alex. : *μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων* (2) *μου*, die Vulg. : longe a salute mea verba delictorum meorum, der Syr. : ܘܐܪܚܩܬ ܡܢܝ ܦܘܪܩܢܝ ܡܛܠ ܡ̈ܠܐ ܕܣܟ̈ܠܘܬܝ »et longe fecisti a me salutem meam ob verba insipientiarum mearum«, der Chald. : רָחִיק מִן פּוּרְקָנִי מִלֵּי אַכְלְיוּתִי »longe a redemtione mea verba clamoris mei«, Luther : *»ich heule, aber meine Hülfe ist ferne«* wiedergeben, übersetzen Viele : *»fern von meiner Rettung sind die Worte meiner Klage«*; d. i. es findet sich eine Kluft zwischen dem Angstgeschrei und der Hülfe, welche, da es mit meinem Leiden aufs Aeufserste gekommen, unmittelbar an einander gränzen sollten. Nach Bade : »du hast mich *verlassen*, und fern, weit weg von meiner Rettung, verschwinden die Worte meines Gestöhns, bringen mir keine Hülfe.« Allein diese Auffassung ist unzulässig. Man mufs erklären : »fern von meiner Hülfe, den Worten meiner Klage«, wie auch Hengstenb., Vaihinger u. A. die Worte fassen. Denn das רָחוֹק *fern*, mufs, da es im Singular steht, und דִּבְרֵי den Plural רְחֹקִים fordern würde, auf Gott bezogen werden, welche Beziehung auch אַל־תִּרְחַק *sei nicht ferne* V. 12 und V. 20 hat. Die dringende Bitte : »sei nicht ferne« hat ihren Grund in dem : du bist ferne von mir, der ich, da ich an den Pforten des Todes stehe, deiner Hülfe durchaus nöthig habe. Wird jetzt nicht geholfen und meine Bitte nicht erhört, so würde ich ganz verlassen zu sein scheinen. Die Erklärung vieler Ausleger : *du bist ferne* ist unzulässig, weil dann das Pronomen stehen müfste und רָחוֹק Apposition zu dem Pronomen in

(2) Aquila : *βρυχήματός μου*, Theodotion : *βοήσεώς μου* und Symmachus : *ὀδυρμῶν μου*.

עֲזַבְתָּנִי *du hast mich verlassen*, ist. שְׁאָגָה von שָׁאַג, welches öfters von dem *Brüllen* der Löwen gebraucht wird, wie von dem Angstruf und dem Stöhnen eines in höchsten Schmerzen sich befindenden Menschen, Ps. 35, 9, bezeichnet eigentlich *Brüllen*, *Gebrüll*, wie Jes. 5, 29, wo es vom Brüllen des Löwen vorkommt, dann *Gestöhn*, *Angstgeschrei* eines äufserst Unglücklichen und Leidenden, wie Job 3, 24; Ps. 32, 3. — Die Bedeutung »delictum«, welche der Alex. und die Vulg., und »stultitia«, welches der Syrer annimmt, hat שְׁאָגָה in keiner Stelle. Der Heiland hat zwar die Sündenstrafen der Menschheit sich aufgeladen (Jes. 53; Joh. 1, 29; Matth. 28, 28 ff.) und duldet deswegen grofse Leiden und selbst den Tod, allein שְׁאָגָה kann doch davon nicht erklärt werden, weil es diese Bedeutung nicht hat. Vielleicht hat der Alex. statt שְׁאָגָה unrichtig שְׁגָגָה *Vergehen*, mit Verwechselung des א und ג gelesen. Dafs der Syr., welcher im zweiten Versgliede in den thörichten Worten des Leidenden den Grund findet, warum Gott die Hülfe versagt, dasselbe unrichtig aufgefafst hat, unterliegt keinem Zweifel.

Vers 3.

אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא־דוּמִיָּה לִי׃

»*Mein Gott, ich rufe bei Tage, und nicht antwortest du, und bei Nacht — und nicht wird Schweigen mir.*«

Durch diese Worte wird das Gebet als ein ununterbrochenes und andauerndes bezeichnet. Vgl. Ps. 1, 2, wo ebenfalls Tag und Nacht für unablässig, ununterbrochen steht. Der fromme Dulder will demnach sagen: obgleich ich ohne Unterbrechung um göttlichen Beistand und Hülfe in meinem schweren Leiden flehe, so zögert Gott doch mit Erhörung, Beistand und Hülfe, oder so hilft er doch nicht, so dafs ich schweigen könnte. In diesem Sinne bemerkt Bellarmin z. d. St.: »etiamsi die ac nocte, non exaudies me.« Bade meint, dafs *Tag* speciell den Tag des Leidens Jesu und Nacht die Nacht vor seinem Leiden

bezeichnen könne, wo er im Garten Gethsemane zu Gott in der Betrübnifs und Angst flehete. Allein diese specielle Bezeichnung ist unnöthig, da Tag und Nacht nur das Anhaltende, Unablässige, wie Ps. 1, 2; Sprüchw. 3, 49 ausdrücken soll. Da das ganze Leben Jesu in seiner Entäufserung ein fortdauerndes Ertragen von Mühseligkeiten und Leiden war — er hatte ja nicht einen Ort, wohin er sein Haupt legen konnte —, so ist die Beschränkung derselben auf die des letzten Tages und der letzten Nacht seines Lebens, welche der Gipfelpunkt des Leidens waren, unzulässig. Die letzten Worte erklären viele Ausleger (Gesenius, de Wette, Köster) : »und nicht wird *Ruhe* mir.« Allein das דּוּמִיָּה von דָּמָה = דָּמַם *schweigen, stumm sein* bezeichnet immer *Schweigen*, *Stillschweigen*, Ps. 39, 3; 65, 2 und ist eig. Femininum vom Adjectiv דּוּמִי *schweigend.* Diese Bedeutung empfiehlt auch der Gegensatz gegen das *Rufen.* Das Nichtantworten bezeichnet nicht die äufsere Antwort auf das anhaltende Flehen um Hülfe und Beistand, sondern die Nichtkundgebung und Zögerung mit der äufseren Hülfe und der inneren Beruhigung. Weil Gott ihm in seiner Bedrängnifs und Noth keine äufsere Hülfe sende und ihn nicht innerlich beruhige, so daure sein Hülferufen fort. Schweigen kann der Leidende erst dann, wenn sein Rufen Antwort, d. i. Erhörung und Hülfe findet, so dafs also das : nicht wird Schweigen, dem : »und nicht antwortest du« des ersten Versgliedes genau parallel ist.

Die Worte : וְלֹא־דוּמִיָּה לִי hat der Alex. unrichtig : *καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί,* die Vulg. : et non ad insipientiam mihi (Dereser : »ist's nicht umsonst für mich«? Loch und Reischl : »und doch bin ich mir nichts bewufst«, oder : »doch ist's mir nicht zur Thorheit«) und der Syr. : ܘܠܐ ܬܬܦܢܐ ܠܝ nec attendes me, wiedergegeben. Der Chald. giebt aber richtig : לָא שְׁתִיקוּתָא לִי nec est silentium

mihi; der Arab., der : لَمْ تُصْغِ لِي hat, stimmt mit dem Syr. überein.

Vers 4.

וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

»Und du bist doch der Heilige, thronend auf Israels Lobliedern.«

Der Leidende will sagen : die Nichterhörung meines anhaltenden Flehens um Hülfe und Errettung aus meiner Bedrängnifs und grofsen Noth ist um so befremdender, da du der Heilige bist, der kein Unrecht duldet, die treuen Verehrer schützet, und von Israel als ein helfender und aus Nöthen rettender Gott gepriesen wird. Gott wird der *Heilige* genannt, weil er die höchste Reinheit und frei von jedem Fehler- und Sündhaften ist und nach seiner alles umfassenden Erkenntnifs nur dasjenige will, was wahrhaft gut, gerecht und sittlich ist. Die absolute Heiligkeit Gottes wird insbesondere durch das dreimal Wiederholte : »heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren«, welches die Seraphim Jes. 6, 3 rufen, hervorgehoben. Diese Heiligkeit Gottes, welche auf den sündhaften Menschen den tiefsten Eindruck macht, ihn seinen unendlichen Abstand erkennen läfst und ihn mit Demuth und Ehrfurcht erfüllt, wird daher auch öfters in der heil. Schrift hervorgehoben und der Mensch dringend aufgefordert, ihm hierin ähnlicher zu werden. So heifst es 3 Mos. 11, 44. 45 : »seid heilig wie ich heilig bin«, ebenso 19, 2. — 3 Mos. 20, 7 : »heiligt euch, und seid heilig«; vgl. 2 Mos. 19, 6; 4 Mos. 15, 40. Bei Jesaia heifst Jehova oft : *der Heilige Israels* Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 21; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17 u. a. Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19; Job 6, 10; Jes. 40, 25; Habac. 3, 3 öfters : *der Heilige.* Der Begriff der Heiligkeit hängt im Hebräischen mit dem der *Reinheit* zusammen. Denn קָדוֹשׁ *heilig*, ἅγιος, ἁγνός bezeichnet dem Grundbegriffe

nach eig. *rein* im physischen und moralischen Sinne. Vgl. 3 Mos. 11, 43. 44. 45; 19, 2; 20, 26; 2 Mos. 29, 31; Neh. 8, 10. 11. Denn die Grundbedeutung von קָדַשׁ, arab. قَدَسَ ist : *rein sein*, in Hithpael : *sich reinigen* (durch Abwaschungen, Lustrationen), 2 Mos. 19, 22; 2 Sam. 11, 4; 2 Chron. 5, 11; 29, 15, und קִדֵּשׁ, in Piel, arab. قَدَّسَ *reinigen*, *weihen*, *purificavit*, 2 Mos. 28, 41; 29, 36, und قُدْسٌ *Reinheit*, *puritas*, purum, dann *Heiligkeit*, sanctitas. Durch קָדוֹשׁ wird demnach Gott als die höchste Reinheit im Gegensatze zu allem Unreinen, Befleckten und Sündhaften bezeichnet. Vgl. Jes. 6, wo die göttliche Heiligkeit den Gegensatz gegen die menschliche Sündhaftigkeit bildet. Der Prophet Jesaia weifs sich Gott, dem vollkommen Reinen gegenüber, dem die Seraphim das dreimalige קָדוֹשׁ zurufen, nur unrein und als sündiger Mensch, welcher der Reinigung bedarf. Dafs die Heiligkeit auch die *Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit* und *Treue* einschliefst, bedarf kaum der Bemerkung, vgl. Jes. 57, 15; Habak. 3, 3; Ps. 99; 111, 9. Da Gott als der Heilige dem Menschen Ehrfurcht gebietend, majestätisch und herrlich erscheint, so umfafst die Heiligkeit zugleich die Majestät, Erhabenheit und Herrlichkeit, vgl. Jes. 5, 16; 6, 1 ff.; 10, 20; Ps. 30, 5; 89, 36; 97, 12; Am. 4, 2.

Wenn es nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs die vollkommene, sittliche Reinheit mit der Heiligkeit eng zusammenhängt, und im Hebr. und Arab. die Heiligkeit von dem Begriffe der *Reinheit* ausgeht, so können wir Hengstenb. nicht beistimmen, wenn er z. u. St. behauptet, dafs קָדוֹשׁ der Grundbedeutung nach nicht *rein* im moralischen und physischen Sinne bezeichne, sondern die Heiligkeit von dem Begriffe der Absonderung und Abgezogenheit von dem creatürlichen Wesen und der Sünde ausgehe. In der Bedeutung : *absondern* kommt aber weder das hebr. קָדַשׁ noch das arab. قَدَسَ vor. Ganz unzulässig

ist die Erklärung, nach welcher durch קָדוֹשׁ Gott als Nationalgott Israels, welches sich von allen übrigen Völkern *absondert*, oder, wie Menken und Stier wollen, als der sich in selbstverläugnender Liebe Herablassende bezeichnet wird.

Im zweiten Versgliede kommen die Loblieder Israels in so fern in Betracht, als Gott dadurch, dafs er sich als der Heilige bewährte, vielfache Veranlassung zum Lobe und Preise gegeben hat. Der Leidende will also sagen: da du Gott von Israel in Lobgesängen als der Heilige, der jedes Unrecht verabscheut, und Israel, deine treuen Verehrer, aus den Nöthen und Drangsalen errettest, in Lob- und Dankliedern gepriesen wirst, so ist es auffallend und befremdend, dafs du mich, deinen treuen Verehrer, nicht aus meiner Noth und meinem Drangsal errettest. Die Loblieder Israels werden hier als ein Thron bezeichnet, worauf oder unter welchem Gott thront, vgl. יוֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ Ps. 107, 10. Wahrscheinlich wird hier auf יֹשֵׁב כְּרוּבִים, Ps. 99, 1, und das häufige יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים *thronend über* oder *auf den Cherubim*, 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; 1 Chron. 13, 6; Ps. 80, 2; Jes. 37, 16 angespielt. Man kann יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת *Bewohner der Loblieder* mit de Wette übersetzen und תְּהִלּוֹת als Genitiv fassen, oder mit Mehreren תְּהִלּוֹת als Accusativ nehmen, da יָשַׁב auch *bewohnen*, d. i. worin oder wobei wohnen, bezeichnet. So heifst es 1 Mos. 4, 20 יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה *wohnend in Zelten und bei Heerden*, vgl. Ps. 107, 10; Ezech. 26, 17. Es ist daher unrichtig, wenn Hengstenb. behauptet, dafs יָשַׁב nie mit dem Accusativ construirt werde, oder etwa mit Gesenius anzunehmen, dafs *Loblieder* für Tempel, in dem Israels Lob erschallt, stehe. Vgl. Jes. 42, 11 תֵּשֵׁב קֵדָר (die Zeltdörfer,) *die Kedar bewohnt*, und יֹשְׁבֵי סֶלַע *Bewohner von Sela* (der edomitischen Hauptstadt), so die Vulg., Vitringa, J. D. Michaelis, Paul., Hitzig u. A. לָשֶׁבֶת בַּיִת *um ein Haus* (Tempel) *zu bewohnen*. Der Alex. giebt den Vers wieder: *Σὺ δὲ ἐν ἁγίῳ κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος τοῦ Ἰσραήλ*; die Vulg.: »Tu autem

in sancto habitas, laus Israel«: doch du wohnest im Heiligthum, du Lob Israels; richtig der Syr.: ܐܢܬ ܩܕܝܫ ܘܝܬܒ ܬܫܒܘܚܬܗ ܕܐܝܣܪܝܠ du (bist) der Heilige und thronest auf Israels Lob.

Vers 5.

בְּךָ בָּטְחוּ אֲבֹתֵינוּ בָּטְחוּ וַתְּפַלְּטֵמוֹ׃

»Auf dich vertrauten unsere Väter, sie vertrauten und du errettetest sie.«

Vers 6.

אֵלֶיךָ זָעֲקוּ וְנִמְלָטוּ בְּךָ בָטְחוּ וְלֹא־בוֹשׁוּ׃

»Zu dir schrieen sie und wurden gerettet, vertrauten auf dich und wurden nicht beschämt.«

In diesen Versen weiset der Leidende und schwer Bedrängte das Auffallende und Befremdende, welches sich in dem Verhalten Gottes gegen ihn, nämlich in der Nichterhörung seines anhaltenden Flehens und Bittens, zu erkennen giebt, durch die Hinweisung auf die Errettung der frommen Vorfahren aus ihren Nöthen und Bedrängnissen nach. Die Vorfahren, unsere frommen Väter, welche, wie ich, auf dich vertrauten und dich um Hülfe und Errettung in ihrer Noth und Bedrängnifs anflehten, wurden, will der Leidende sagen, stets gerettet und nicht getäuscht und zu Schanden. Der Leidende denkt hier hauptsächlich wohl an die wunderbare Befreiung aus der ägyptischen Sclaverei und an die wunderbare Führung, Erhaltung und Hülfe in der arabischen Wüste, so wie an die öftere Befreiung von den Feinden in der Richterperiode, während welcher, nach der Rückkehr zu Jehova, dem einen wahren Gott, Israel stets wieder gerettet wurde. Auch David hatte in seinem Leben oft den göttlichen Schutz und die Befreiung aus seiner Noth erfahren. Das: *unsere Väter* deutet darauf hin, dafs der Leidende alle wahre Gottesverehrer mit einschliefst; ähnlich heifst es Ps. 44, 2: »o Gott, mit unseren

Ohren hörten wir's, unsere Väter erzählten uns das Thun, das du gethan in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit«. Vgl. Ps. 78, 12 ff.; Jes. 63, 7 ff.; Hebr. 3, 1, wo ebenfalls auf die wunderbare Befreiung aus Aegypten und die Führung und den Schutz in der arabischen Wüste hingewiesen wird. Durch die enge Verbindung des Vertrauens mit der Errettung wird auf den innigsten Zusammenhang zwischen beiden hingewiesen. Das Vertrauen hatte immer die Errettung zur Folge. Wie V. 1 das »mein Gott« zweimal, so wird hier das Vertrauen der Väter bedeutungsvoll dreimal wiederholt. Stier bezieht das *beschämt*, *zu Schanden werden* speciell auf das zu Schande werden vor der Welt, die Schmach vor den Gottlosen, die mehr schmerze als die eigene Täuschung. Allein zu dieser speciellen Beziehung hat man keinen Grund, da das בּוֹשׁ in der Bedeutung *beschämt*, in der Hoffnung getäuscht *werden*, gebräuchlich ist. מָלַט und פָּלַט sind synonym und bezeichnen eig. *glatt*, *schlüpfrig sein*, dann *entwischen*, *entkommen*, Ezech. 7, 16, wie syr. ܦܠܛ, arab. فَلَتَ III, woher פָּלִיט *Flüchtling*, Jer. 44, 14; 50, 28, פְּלֵט *Rettung*, arab. فَلْتٌ *effugium*, *liberatio*. Daher bezeichnet das Piel מִלֵּט und פִּלֵּט eig. *entgleiten*, *entwischen lassen* aus der Gefahr, dann *retten*, *erretten*, 1 Sam. 19, 11; 2 Sam. 19, 6; Ps. 18, 3; 40, 18.

Vers 7.

וְאָנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם׃

»*Ich aber bin ein Wurm und kein Mann, eine Schmach der Menschen und ein Verachteter des Volks.*«

In diesem und den folgenden Versen, welche den Gegensatz gegen die Errettung der Väter enthalten, und den traurigen Contrast der Lage des Leidenden hervorheben, schildert der Leidende seine Leiden als aufserordentlich grofs und schmerzlich, und seine traurige Lage als eine hoffnungslose. Es ist nicht blofs sein trauriger kör-

perlicher Zustand (V. 18), welcher ihm so grofse Leiden verursacht, sondern auch der Hohn, Spott und die Schadenfreude seiner Feinde, ja des ganzen Volkes über sein tiefes Elend. Er findet sich verachtet und zertreten wie ein Wurm, welcher Job 25, 5. 6 als Bild des Elendes, Nichtigen und Verächtlichen vorkommt. Um das Nichtige und das Elend auszudrücken heifst es Jes. 41, 13 von Jakob : »fürchte dich nicht, du Wurm Jakobs.« Auf ähnliche Weise vergleicht sich David 1 Sam. 25, 15 mit einem todten Hunde und einem Floh. Dem : »und kein Mann« entspricht Jes. 53, 3 das חֲדַל אִישִׁים *nicht zu den Männern gehörend,* eig. : ein Aufhörender der Männer. Der Leidende wird nicht blofs von Einzelnen, sondern von jedem Menschen, vom ganzen Volke geschmäht und gehöhnt. Ein Verachteter des Volkes ist s. v. a. ein Verachteter vom Volke. Die Verachtung und die Schmach hat ihren Grund in dem tiefen Elende und der überaus traurigen Lage des Leidenden, welche als eine hoffnungslose und verzweifelte erscheint. Das וְאָנֹכִי *Ich aber* bildet hier den nachdrücklichen Gegensatz : ganz anders als jene Väter bin ich, ich bin ein — Wurm etc. Wenn das וְ *und* vor einem Gegensatze steht, was öfters der Fall ist, so giebt man es am besten wieder durch : *doch, da doch,* oder *aber*; vgl. 1 Mos. 15, 2; 18, 13. 27; Ps. 50, 17; 55, 14; Jes. 53, 7. Vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. §. 330 a. §. 341.

Vers 8.

כָּל־רֹאַי יַלְעִגוּ לִי יַפְטִירוּ בְשָׂפָה יָנִיעוּ רֹאשׁ׃

»*Alle, die mich sehen, spotten meiner, reifsen die Lippen auf, schütteln das Haupt.*«

Durch das Aufreifsen der Lippen und das Schütteln mit dem Kopfe wird der Spott, die Schadenfreude und der hoffnungslose Zustand des Leidenden bezeichnet. Vgl. Ps. 44, 15; 109, 25; Klagl. 2, 15; Job 16, 10, wo sich auch diese Bilder zur Bezeichnung des Spottes und hoffnungslosen Zustandes finden. Denn Ps. 44, 15 heifst es von

Israel : »du (Gott) stellst uns hin zum Sprüchwort unter Völkern, — Zum Kopfschütteln (מְנוֹד־רֹאשׁ) unter Nationen«; Ps. 109, 25 : »und ich bin zum Hohn für sie (die Feinde) geworden, — sie sehen mich und schütteln das Haupt (יְנִיעוּן רֹאשָׁם)«. פָּטַר, arab. فطر *spalten, aufbrechen, hervorbrechen,* z. B. von Blumen, 1 Kön. 6, 18; 29, 32. 35, bezeichnet in Hiphil mit בְּשָׂפָה verbunden, *die Lippe spalten,* daher den Mund weit aufsperren, aufreifsen, als Geberde der Verhöhnung. Parall. ist Ps. 35, 21 : »sie machen weit gegen mich den Mund (יַרְחִיבוּ עָלַי פִּיהֶם)« und Job 16, 10 : »man sperrt wider mich das Maul auf (פָּעֲרוּ עָלַי בְּפִיהֶם)«. Die Präposition ב vor שָׂפָה erklärt sich daraus, dafs die Lippe das Instrument des Aufreifsens ist. הִפְטִיר בְּשָׂפָה ist demnach eigentl. *mit der Lippe aufsperren, aufreifsen.* Der Alex. giebt die Worte wieder : *ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν* locuti sunt labiis; Hier. : *dimittunt labium.* Das יָנִיעוּ רֹאשׁ *sie schütteln das Haupt* haben viele neuere Ausleger, wie Gesenius, Vaihinger, Tholuck, de Wette, nach dem Vorgange von Lakemacher (observatt. philol. VII, S. 55) : *»sie nicken mit dem Haupte«* übersetzt, indem sie als Grund anführen, dafs hier nicht das Schütteln, der Gestus der *Verneinung,* sondern nur das *Nicken,* als Gestus der *Bejahung,* passend sei; das Nicken im Angesichte des Leidenden sei Ausdruck der Schadenfreude. Allein die Verneinung bezieht sich hier nicht auf das Leiden, sondern auf die Existenz des Leidenden, welche sie ihm, wie Hengstenb. bemerkt, auf Grund seines rettungslosen Zustandes absprechen. Durch das Schütteln mit dem Kopfe erklären die Feinde seine Lage als eine ganz verzweifelte und ihn gänzlich von Gott verlassen. Dafs הֵנִיעַ in Hiphil, von נוּעַ, welches von einer wankenden, schwankenden und zitternden Bewegung, wie z. B. vom Wanken (Taumeln) der Trunkenen (Jes. 24, 20; 29, 9; Ps. 107, 27), der Blinden (Klagl. 4, 24), vom Schwanken und Zittern der Blätter beim Winde (Jes. 7, 2), daher vom Zittern vor Furcht

a. a. O. und 6, 4; 19, 1; 2 Mos. 20, 15, und in Niphal vom Geschütteltwerden der Fruchtbäume (Nah. 3, 12), vom Schütteln des Siebes (Am. 9, 9), vom Schütteln der Hand als Gestus des Spottes (Zeph. 2, 15) gebraucht wird, die Bedeutung *schütteln, schwanken* habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Wenn es demnach gewifs ist, dafs נוּעַ in Hiphil die Bedeutung *schütteln* hat, so können wir doch Hengstenb. darin nicht beistimmen, dafs הֵנִיעַ nicht die Bedeutung *nicken* haben könne. Vielmehr scheint נוּעַ dem griech. νεύω, dem lat. *nuto, adnuo* und unserem *nicken* zu entsprechen, und also ursprünglich eine *nickende* Bewegung zu bezeichnen. Da auch der Alex. und Matth. 27, 39 κινεῖν τὴν κεφαλὴν haben, so hat man הֵנִיעַ רֹאשׁ am besten von dem Schütteln des Kopfes zu erklären.

Vers 9.

גֹּל אֶל־יְהוָֹה יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ׃

»Wälze auf Jehova, der errette ihn, befreie ihn, denn er hat ja Gefallen an ihm.«

In diesem Verse werden die Spötter des Leidenden, den sie für ganz verloren halten, redend eingeführt und sprechen in Form des Wunsches hier mit *Worten* aus, was sie im vorhergehenden Verse durch *Gebärden* ausgedrückt hatten. Sie wollen sagen: er lasse sich seine Leiden von Jehova abnehmen, wenn das Vorgeben wahr ist, dafs Gott sein Wohlgefallen an ihm habe (Matth. 27, 43). Die grofsen Leiden, welche der schwer Bedrängte zu erdulden hat, werden im ersten Versgliede bildlich als eine schwere Last bezeichnet, welche, da sie zu schwer ist, auf die Schultern eines Anderen gelegt wird. Das Wälzen ist dann s. v. a. *vertrauen, überlassen, übergeben, anbefehlen* (3), wie Ps. 37, 5. Das »er hat vertraut«, πέποιθεν, was der

(3) So Aeschyl., Agam. V. 174: ἀπὸ φροντίδος βαλεῖν.

Alex. und ihm folgend Matth. 27, 43 haben, liegt in den Worten eingeschlossen. Die Spötter sind des Unterganges des Leidenden so gewifs, dafs es ihnen völlig unmöglich erscheint, dafs Gott ihm noch helfe. Mehrere Ausleger, wie de Wette, halten גֹּל (von גָּלַל *rollen*, *wälzen*, 1 Mos. 29, 3. 8; Jos. 10, 18; 1 Sam. 14, 33, nach Hupfeld reflexiv *sich wälzen*, welches der Alex. durch *ἤλπισεν speravit*, Hier. durch *confugit ad*, der Syr. durch ܬܟܠ *confisus est* wiedergeben) für einen Infinitiv, welcher hier für das Präteritum stehe. Allein dagegen spricht, dafs dann der Infinitus absolutus גָּלוֹל stehen müfste, und dafs es für das Präteritum nicht ohne weiteres, sondern nur in bestimmten Fällen steht, vgl. Ewald, §. 240. 280, zu welchen der unserige nicht gehört. Nach anderen Erklärern, welche ebenfalls גֹּל für einen Infinitiv halten, soll derselbe im Sinne des Imperativs, *wälzen* für *wälze* stehen. Gegen den Infinitiv spricht aber das Gesagte und der Umstand, dafs das: *er wälze* nicht in den Zusammenhang pafst. Denn das גֹּל אֶל־יְהוָה mufs dem חָפֵץ בּוֹ entsprechen und kann sich daher nur auf das Verhältnifs beziehen, worin der Leidende bis dahin zu Gott gestanden, nicht auf das, was er jetzt thun soll. Andere Ausleger, welche wegen dieser Schwierigkeiten die Erklärung der Form als Infinitiv ganz fallen lassen, wollen entweder, wie Ewald, das גֹּל in גַּל verwandeln (4), oder nehmen an, es sei Präteritum mit intransit. Aussprache in der Bedeutung *sich verlassen*. Allein gegen diese Erklärung spricht 1) dafs die Aenderung willkürlich und diese grammatische Auffassung falsch ist, indem גֹּל im Präteritum sich in keiner Stelle findet und das Verbum immer transitiv ist. Hierzu kommt, dafs 2) das Präteritum nicht zum Parallelismus pafst. Denn wenn man das גֹּל

(4) Joh. D. Michaelis will (Orient. Bibl., XI, S. 208) גָּל von גּוּל = גִּיל *laetatus est* statt גֹּל punctiren; s. dagegen Stange z. d. St.

als Präteritum faſst, so muſs man auch das חָפֵץ בּוֹ auf den Leidenden und nicht auf Gott beziehen: »er hat vertraut, der rette ihn, befreie ihn, weil er ihn liebt«. Dieses ist aber unzulässig, weil חָפֵץ בּוֹ, welches mehrere Ausleger, wie Tholuck, Vaihinger u. A. auf den Leidenden beziehen, öfters von Gottes Wohlgefallen an den frommen Gläubigen, nie dagegen חָפֵץ בַּיהוָה vorkommt. Auch wird durch V. 10: »denn du zogest mich aus Mutterschooſse, lieſsest vertrauen mich an meiner Mutter Brüsten« Jehova als Subject zu חָפֵץ בּוֹ gefordert, welchen auch der Alex., der חָפֵץ בּוֹ: ὅτι θέλει αὐτόν, und eben so Matth. 27, 43, der sie εἰ θέλει αὐτόν wiedergiebt, dafür halten. Das Vertrauen von Seiten des Menschen und das Wohlgefallen von Seiten Gottes entsprechen sich. Die Ueberzeugung von Gottes Wohlgefallen ist der Grund des Vertrauens, weil der Fromme weiſs, daſs Gott an ihm Wohlgefallen habe, woher er seine Sorgen und Leiden auf ihn wälzt. Die Spötter finden in der Lage des Leidenden, die sie für hoffnungslos halten, eine unbedingte Beschämung seines Vertrauens, und daher eine factische Widerlegung seiner Ueberzeugung von Gottes Wohlgefallen. Daſs die Form גֹּל Imperativ ist, beweisen auch die Stellen, wo es sonst vorkommt, wie Ps. 37, 5: »Wälze (גֹּל) auf Jehova deinen Weg (דַּרְכֶּךָ) und vertraue (וּבְטַח) auf ihn, er wird's machen«, Sprüchw. 16, 3: »auf Jehova wälze dein Thun (גֹּל אֶל־יְהוָה מַעֲשֶׂיךָ), daſs befestigt werde dein Thun.« Daſs גֹּל hier als Imperativ zu fassen sei, zeigt besonders die erste Stelle, welche der unseren ganz parallel ist. Deswegen darf man nicht mit Gesenius annehmen, daſs hier die gar nicht vorhandene dritte Person des Imperativs (devolvat) vorkomme. Hengstenb. ist der Meinung, daſs die Spötter die von dem Leidenden gebrauchten Worte: »Wälze auf Jehova« ihm ironisch zurufen, so daſs man sich die Worte als mit *Anführungszeichen* und zwar *doppelten* versehen zu denken habe. Da die Gottlosen ohne weiteres redend eingeführt würden, so könne es keine Schwierigkeit machen,

dafs auch sie den Leidenden ohne weiteres redend einführen. »Vertraue auf Gott«, das ist sein Wahlspruch, »nun dieser Gott errette ihn.« Die Spottenden sollen hier daher, ohne es zu wollen, dem Leidenden ein Zeugnifs, und zwar unter allen Zeugnissen das schönste geben, dafs er sich der Gnade Gottes getröstet, sich mit seiner ganzen Existenz auf Gott geworfen, und eben deshalb sei das spottende: er errette, er erlöse ihn, obgleich dies nach der Lage der Sache völlig unmöglich scheint, eine unbewufste Weissagung. Allein die Worte: »wälz' auf Jehova« als Worte des Leidenden zu halten, die die Spötter ironisch wiederholen, ist unnöthig und wird gar nicht gefordert. Uebrigens fügte es Gott so, dafs die Spötter bei der Kreuzigung Christi durch eine unbewufste Reminiscenz gerade diese Worte gebrauchten, und also sich selbst als die Gottlosen im Verhältnifs zu dem Gerechten bezeichneten.

Vers 10.

כִּי־אַתָּה גוֹחִי מִבָּטֶן מַבְטִיחִי עַל־שְׁדֵי אִמִּי׃

„Denn du zogest mich aus Mutterleibe, du liefsest mich vertrauen an meiner Mutter Brüsten.“

In diesen Worten, welche sich *formell* an die letzten Worte des vorhergehenden Verses: »er hat an ihm sein Wohlgefallen« anschliefsen, will der Leidende, sie bestätigend, sagen: denn oder ja du, o Gott, hast mir die reichsten Beweise deines Wohlgefallens gegeben, indem du dich schon von meiner ersten Kindheit an als solcher erwiesen, und mir schon damals die Berechtigung zu dem Vertrauen, welches die Errettung stets im Gefolge hatte, gegeben hast. Diese Verbindung erscheint um so passender, wenn man bedenkt, dafs die Spötter das: »er hat an ihm Wohlgefallen« aus dem Munde des Leidenden entnahmen und aus seiner Seele sprachen, ihm also spottend entgegen hielten, was er mit vollem Rechte behauptet hatte, da Gott ja von seiner Kindheit an für ihn gesorgt hatte. Der

Grund, warum der Leidende hier seiner ersten Kindheit gedenkt, liegt entweder darin, dafs das Kind bei der Geburt und in den ersten Jahren der Jugend ganz hülflos ist und aller Fürsorge und Pflege bedarf, wenn es nicht elendiglich umkommen soll, oder, was wahrscheinlicher ist, darin, dafs er schon als Säugling den besonderen göttlichen Schutz erfahren hat und aus einer grofsen Gefahr errettet wurde. Dafs Christus dem Mordanschlag des Herodes glücklich entging und nach Aegypten geflüchtet wurde, ist aus dem N. T. bekannt. Mit den deutlichen Beweisen der göttlichen Fürsorge und des göttlichen Wohlgefallens, welche die frommen Vorfahren und der Leidende von seiner hülflosen Kindheit an sich zu erfreuen gehabt hatten, schien seine jetzige traurige Lage zu streiten, obgleich er sich in gleichem Verhältnisse zu Gott befinde und der Hülfe bedürftig sei, wie jene. Was der Leidende bisher vorausgesetzt hatte, wird nun V. 10 und 11 ausdrücklich behauptet und bestätigt. Gott ist, wie der Väter, so auch dieses Leidenden Gott, und er hat sich schon in seiner ersten Kindheit als solcher erwiesen und ihm schon damals die Berechtigung zu dem Vertrauen gegeben. Dafs der Leidende hauptsächlich sich selbst, und nicht direct und ausschliefslich die gläubige Gemeinde Israel zur Zeit der Errettung aus Aegypten (V. 5. 6) im Auge hat, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, da die Verse 10. 11 ff. ganz individuell gehalten sind, und die Verse 23—27 sich speciell auf ihn beziehen. Ein volles Vertrauen auf Gott kann nicht der in Sünde empfangene und geborene Mensch, sondern nur Christus, der Sündlose, haben.

כִּי kann man hier mit Hupf. als Partikel der Versicherung in der Bedeutung *ja* (Ewald, §. 320) fassen, wodurch der Leidende das von den Feinden ironisch Gesagte (V. 10) bestätigt; vgl. Jes. 25, 28.

Schwierig ist die Form גֹחִי. Einige Gelehrte, wie de Wette, Gesenius, halten dasselbe für ein Particip mit dem Suffix der ersten Person und übersetzen : *du* (Je-

hova) *zogest mich aus Mutterleibe*, Hier. : »tu autem propugnator meus ex utero«. גּוֹחַ soll nämlich neben der intransitiven Bedeutung : *hervorbrechen*, vom Strome Job 40, 23, zum Kampfe Ezech. 32, 2, vom Kinde, welches aus Mutterleibe hervorbricht, Job 38, 8, auch eine *causative : hervorgehen lassen, hervorziehen*, vom Kinde aus Mutterleibe, daher *kreisen, gebären* (Mich. 4, 10), haben. Zum Beweise beruft sich Gesenius auf unsere Stelle und auf Micha 4, 10, wo es heifst : חוּלִי וָגֹחִי בַּת־צִיּוֹן כַּיּוֹלֵדָה *zittere und kreise*, *Tochter Zions*, *gleich der Gebärerin*. Man beruft sich ferner auf גּוֹזִי Ps. 71, 6 : »auf dich stützte ich mich von Mutterleibe, aus meiner Mutter Schoofs liefsest du mich gehen, oder *zogest du mich hervor* (אַתָּה גוֹזִי) und אוֹר *leuchtend*, Sprüch. 4, 18, בּוֹשִׁים *sich schämend*, *erröthend*, *zu Schanden werdend*, Ezech. 32, 30, und הַקּוֹמִים *die aufstehen*, *insurgentes* 2 Kön. 16, 7. Dafs גֹּחִי das Particip mit dem Suffix der Form nach sein kann, unterliegt demnach keinem Zweifel. Die Schwierigkeit liegt nur noch darin, dafs גּוּחַ und גִּיחַ und das gleichbedeutende syrische ܓܳܚ gewöhnlich wenigstens die intransitive Bedeutung *hervorbrechen* haben. So Job 38, 8, wo es heifst : וּמִי יָסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם בְּגִיחוֹ מֵרֶחֶם יֵצֵא »*wer schlofs mit Pforten dann das Meer ein*, *als es hervorbrach*, *aus dem Mutterschoofse kam?*« Im Chaldäischen wird es besonders vom *Hervorbrechen* zum Kampfe gebraucht. Allein da es öfters der Fall ist, dafs ein Zeitwort im Kal intransitive und transitive Bedeutung hat, und Mich. 4, 10 die causative Bedeutung nur zulässig ist — was zwar Hengstenb. bestreitet —, so ist an unserer Stelle die causative Bedeutung mit Grund anzunehmen. Dafür, dafs גֹּחִי Particip ist, läfst sich auch noch das Particip מַבְטִיחִי anführen. Uebrigens würde גֹּחִי als Infinitivus construct. (Maurer, Hengstenb., Hupfeld u. A.) in der Bedeutung : *mein Hervorbrechen*, *Herausziehen*, denselben Sinn geben. Gott wird hiernach das Hervorbrechen genannt, weil dies allein in ihm gegründet ist, wie anderwärts der

Bund, das Heil, der Segen, die Freude für : Urheber des Bundes, Heiles, Segens und der Freude, weil diese auf Gott beruhen. So sagt Jehova 1 Mos. 15, 1 zu Abraham : אָנֹכִי שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד *ich bin dein gröfster Lohn*, d. i. ich bin der Urheber und Verleiher des gröfsten Lohnes. Es steht dann hier metonymisch, wie öfters im A. T., die Wirkung für den Urheber derselben. In diesem Sinne fassen auch Hengstenb. und Rosenm. (Schol.) das גֹחִי (5). Es ist daher unnöthig und willkürlich, wenn Houbigant מְגִיחִי *educens me* in Particip Hiphil für גֹחִי gelesen haben will, und Kantelaar (Specim. altero obs. phil. et crit. ad quaed. V. T. loca. Lugd. Bat. 1781) das גֹחִי in גוֹזִי aus Ps. 71, 6 verändert, oder Muntinghe גֹחִי *asylum meum*, nach dem arab. وَجَحَ, welches in der IV. Coniug. auch *confugit ad aliquem* bedeutet, woher مُوْجَحٌ *refugium*, *asylum*, erklärt. Diese Erklärung ist auch schon deswegen verwerflich, weil das Zeitwort גּוּחַ nach dem Sprachgebrauch des A. T. zur Bezeichnung des Hervorgehens der Geburt gebraucht wird.

Durch die Worte : »du liefsest mich vertrauen an den Brüsten meiner Mutter« will der Leidende sagen : schon zur Zeit, als ich noch an den Brüsten meiner Mutter lag und sog, warest du schon meine Hoffnung und mein Vertrauen, d. i. von frühester Kindheit an habe ich mich auf dich als meinen Beschützer und Führer verlassen und hast du dich meiner angenommen. Auf ähnliche Weise drückt sich der Psalmist 71, 6 aus : »auf dich stützte ich mich von Mutterleibe, — aus meiner Mutter Schoofs liefsest du

(5) Rosenm. schreibt zu »*Tu τὸ prodire meum* i. e. auctor proditus mei ex utero, per metonymiam effectus, qua effectus ponitur pro eo, qui eius est auctor, qua quidem figura nihil est frequentius apud Hebraeos scriptores, vgl. Glassii Philolog. sac., p. 839 ed. Dath. und Storrii Observatt. ad Analog. et Synt. Hebr., p. 157 coll., p. 13. 76.

mich gehen, — von dir beständig ist mein Lobgesang.« Vgl. Jer. 1, 6, wonach Gott den Jeremias schon vor seiner Geburt zum Prophetenamte bestimmt und geheiligt hat. Kimchi: »Quomodo tu nos non salvos redderes, qui te deum agnoscimus et in te fiduciam ponimus«. Das מַבְטִיחִי sieht zurück auf das בָּטְחוּ sie *vertrauten* in V. 5 und 6. Das *Vertrauen machen* (הִבְטִיחַ) ist Grund zum Vertrauen geben, zum Vertrauen berechtigen, wie dies Gott durch seine Obhut über die hülfreiche Kindheit thut. Wer aber zum Vertrauen berechtigt ist, der ist es auch zur Hülfe. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob man schon zum Vertrauen fähig ist. Denn Vertrauen und Hülfe sind in der Vergangenheit stets innig verbunden gewesen. Man hat daher nicht nöthig: »du machtest mich sicher an den Brüsten meiner Mutter (securum me reddens ad matris meae ubera)« zu übersetzen, und zu erklären: während der Zeit, als ich an den Brüsten meiner Mutter lag, hast du für mich gesorgt und vor allen Uebeln, welche der menschlichen Natur zu jeder Zeit bevorstehen, hast du mich sicher gemacht. Da die Israeliten ihre Kinder bis zum Ende des dritten Jahres säugten, so könnte hier auch an ein bewufstes Vertrauen gedacht werden. Dafs die Kinder glauben, wird auch Matth. 18, 6; Marc. 9, 4 gesagt.

Dafs בָּטַח in Hiphil die Bedeutung *machen*, dafs Jemand vertraut, *Vertrauen einflöfsen* hat, unterliegt nach Jer. 28, 15; 29, 31; 2 Kön. 18, 30 nicht dem mindesten Zweifel. Für die Bezeichnung *sicher machen* führt Gesenius nur unsere Stelle an.

Vers 11.

עָלֶיךָ הָשְׁלַכְתִּי מֵרָחֶם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלִי אָתָּה׃

»*Auf dich bin ich vom Mutterleibe geworfen, von meinem Mutterschoofse an bist du mein Gott.*«

In diesen Worten, worin von den dem Leidenden von Gott zu Theil gewordenen göttlichen Wohlthaten die Rede

ist, bezeichnet er, mit Beziehung auf diejenigen, welche, wie die Hebamme oder der Vater, das Kind bei der Geburt empfangen (1 Mos. 50, 23; Job 3, 12; 21, 11; Ruth 4, 16), Gott, den Allmächtigen, als denjenigen, der ihn, den Hülflosen, gleich bei seiner Geburt in milde Obhut, gleichsam in seinen zur Aufnahme bereiten Schoofs aufgenommen, ihn gehegt, gepflegt und ihm das Leben erhalten hat. Ohne diese liebevolle Sorge wäre er eine sichere Beute des Todes geworden, wie das Ezech. 16, 5 als neugeborenes Kind bezeichnete Jerusalem, welches am Tage der Geburt auf das Feld geworfen wurde. Als Schützling Gottes wurde Jesus durch die Rettung aus der Hand des Herodes (Matth. 2, 13 f.) erwiesen, nachdem er schon bei der Empfängnifs als Sohn Gottes erklärt (Luc. 1, 32) und als solcher sogleich nach der Geburt durch die Engel bestätigt war (Luc. 2, 9 f.).

Das Passivum הָשְׁלַכְתִּי ist nicht mit de Wette: »ich habe mich dir vertraut« zu übersetzen, weil in beiden Versen nicht von der Gesinnung, sondern von den ihm erzeigten *göttlichen Wohlthaten* die Rede ist. Die Worte »du bist mein Gott« bezeichnen: du hast dich als solcher erwiesen, und weisen zurück auf V. 1: »mein Gott, mein Gott«, womit der Leidende begonnen hatte. Das Recht zu dieser Anrede, und somit auch zu der auf sie folgenden Frage: »warum hast du mich verlassen«, hatte der Leidende, wie Hengstenb. richtig bemerkt, in den beiden Schlufsversen — denn hier schliefst der erste Theil — begründet, und dadurch jede andere Antwort auf die Frage abgeschnitten, aufser der: ich habe dich nicht verlassen.

Vers 12.

אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוֹבָה כִּי־אֵין עוֹזֵר׃

»Sei nicht ferne von mir, denn Angst ist nahe, denn es ist kein Helfer da.«

In diesen Worten spricht der Leidende, gestützt auf die wiederholte Erklärung seines Vertrauens auf Gott

(V. 10. 11), die dringende und vertrauensvolle Bitte aus, sein Schutzgott (V. 10. 11) möge ihn aus seiner Angst und Noth (V. 1. 2. 7. 8), worin er sich befinde und woraus kein Mensch ihn erretten könne, befreien. Die Bitte wird hier durch die im Vorhergehenden geschilderte Noth, die im Folgenden weiter ausgeführt wird, näher begründet. Da der Leidende sich in der wirklichen Noth befand und den Feinden preisgegeben war, so mufs das: »Angst oder Noth ist nahe« von einer schon wirklich eingetretenen Noth verstanden werden. Dafs der Leidende sich schon mitten in der tiefsten Noth befindet, zeigt auch der Inhalt des Psalmes und die folgende weitere Ausführung (V. 13—19). — Das רָחַק *sich entfernen* (Pred. 3, 5) und *fern sein* wird auch V. 20 und Ps. 35, 22 in Ansehung der göttlichen Hülfe gebraucht.

Vers 13.

סְבָבוּנִי פָּרִים רַבִּים אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי׃

»Mich umringen viele Stiere, die Starken Baschan's umzingeln mich.«

Der Leidende bezeichnet durch diese Worte seine Feinde als mächtige, starke, wilde und wüthende. Die Starken, Gewaltigen Baschan's sind hier die starken und wüthenden Stiere. Der Grund, warum der Leidende hier der Stiere Baschan's Erwähnung thut, liegt darin, dafs sie wegen der guten Weide und des Aufenthaltes auf den Bergen, wo sie mit den Menschen weniger in Berührung kamen und derselben weniger gewohnt waren, als die stärksten und wildesten galten. Im Ostjordanlande Baschan finden sich in den Bergen herrliche und fette Viehweiden, wo namentlich die Stiere reiche Weide hatten. Baschan's wird schon 5 Mos. 32, 14 als einer Gegend Erwähnung gethan, wo sich vortreffliche Viehweiden finden, vgl. Am. 4, 1; Ezech. 39, 18. Aufser den fetten Viehweiden hatte Baschan, welches sich vom Jabbok bis zum Berge Hermon und im Osten bis zur äufsersten Grenze des Landes, bis Salcha,

erstreckte (5 Mos. 3, 10. 13; Jos. 12, 5; 13, 10. 11. 30) und ursprünglich dem Könige Og gehörte, worauf es dem halben Stamme Manasse zum Besitze eingeräumt wurde (4 Mos. 21, 33; 32, 33) und im Vergleich gegen die benachbarten Berge flach zu nennen ist, aber im Südwesten Gebirge hat (Ps. 68, 16), auch Eichenwälder, die berühmt waren (Jes. 2, 13; Ezech. 27, 6). Die Griechen nennen es *Βαταναία*, jetzt im Arabischen البثّين nach Burckhard, und البثنيّة bei Abulfeda. Der Alex., welcher אַבִּירֵי בָשָׁן *ταῦροι πίονες tauri pingues* wiedergegeben hat, hat wahrscheinlich בָשָׁן in der Bedeutung von pinguis, *fett* gefaſst, weil بَثْنَةٌ einen *ebenen, weichen* d. i. fetten, fruchtbaren Boden bezeichnet. بَسَنٌ bedeutet *venustus*, und أَبْسَنَ venustus, bonus fuit. Aus dieser Bedeutung erklärt sich die Uebersetzung des Theodotion (nicht des Aquila, wie Fischer, in specim. clavis reliq. vers. graecar. p. 64. 65 gezeigt hat): *ταῦροι λιπαροὶ tauri nitentes*, weil das Vieh, welches fette Weiden gebraucht, zu glänzen und das beste zu sein pflegt. Nicht so wahrscheinlich ist die Meinung von Rosenm., nach welchem der Alex. בָשָׁן durch pinguis wiedergegeben haben soll, weil das Vieh in Baschan wegen seiner vortrefflichen Weiden das fetteste und stärkste sei.

Vers 14.

פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אַרְיֵה טֹרֵף וְשֹׁאֵג׃

»*Sie sperren wider mich auf ihren Rachen*, (wie) *ein Löwe, der zerreiſst und brüllt.*«

Die Feinde des Leidenden werden hier, wie Ps. 35, 17; 57, 5; 58, 7, mit zerreiſsenden und brüllenden Löwen verglichen, oder sind vielmehr, da die Vergleichungspartikel fehlt, selbst *Löwen*. Da der Löwe mächtig und grausam ist, so werden die Feinde hierdurch zugleich als grausame

und mächtige bezeichnet und da derselbe besonders dann brüllt, wenn er die Beute erblickt und sie überfallen will, indem durch das Brüllen das Thier, welches er anfallen will, so erschreckt wird, dafs es sich nicht bewegen kann, so thut der Leidende hier des Brüllens Erwähnung. Aehnlich heifst es Ps. 104, 2 : »Die jungen Löwen brüllen nach dem Raub — Und um von Gott zu suchen ihre Speise.« Und Am. 3, 4 : »Brüllt wohl der Löwe im Walde, und Beute wird ihm nicht? Giebt der junge Löwe seinen Schall aus seiner Wohnung, ohne dafs er hat gefangen?« Auf den Messias bezogen wollen die Worte nach Thomas von Aquin sagen : »Wie brüllende Löwen nach Beute, so öffneten die Vorsteher der Priester und die Aeltesten des Volkes ihren Mund gegen Jesus, als sie Rath hielten, ihn gefangen zu nehmen (Math. 26, 3. 4), als sie falsches Zeugnifs suchten (Matth. 26, 59), als sie ihn des Todes schuldig erklärten (Matth. 27, 1. 2), und endlich seine Kreuzigung (Matth. 27, 23. 24) verlangten.«

Vers 15.

כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְדוּ כָּל־עַצְמוֹתָי הָיָה לִבִּי כַּדּוֹנָג נָמֵס בְּתוֹךְ מֵעָי׃

»*Wie Wasser bin ich ausgeschüttet, und getrennt haben sich alle meine Gebeine, geworden ist mein Herz wie Wachs, zerflossen in meinem Innern*, eig. : *in Mitte meiner Eingeweide.*«

Nachdem der Leidende in den Versen 13 und 14 seine *äufsere* Noth beschrieben, geht er in diesem und dem folgenden Verse zur Beschreibung seines dadurch hervorgerufenen *inneren* Zustandes über und schildert ihn in einigen Zügen als einen solchen, worin die körperlichen Kräfte schwinden, sich auflösen und Ohnmacht ihn befällt. Das ausgeschüttete Wasser ist hier nicht Bild der Furcht, Verzagtheit und Muthlosigkeit, wie einige Ausleger, z. B. de Wette, Vaihinger u. A. wollen, sondern bezeichnet, wie das Parallele : »meine Gebeine haben sich getrennt«, zeigt,

die Auflösung aller Kräfte und die Ohnmacht. Es sind also nicht Stellen wie Jos. 7, 5 : „und es zerflofs das Herz des Volkes (Israel), und ward wie Wasser«, Klagl. 2, 19 : »Giefs aus dein Herz wie Wasser vor dem Herrn«, welche sich speciell auf das Herz beziehen und vielmehr dem letzten Glied parallel sind, sondern Ps. 58, 8 : »zerfliefsen werden sie (die Gottlosen) wie Wasser, das verläuft«; und 2 Sam. 14, 14 : »denn wir starben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde« und besonders 1 Sam. 7, 6, wo die durch die Philister bedrängten Israeliten, die zu Mizpa versammelt waren, Wasser schöpfen und es vor Jehova ausschütten, wodurch in einer symbolischen Handlung die grofse Noth ausgedrückt wird, zu vergleichen. 1 Mos. 49, 4 wird das Ueberkochen, Ueberströmen wie Wasser (פַּחַז כַּמַּיִם) als Bild sittlicher Ohnmacht gebraucht. Die völlige Erschöpfung und Ohnmacht wird auch durch die Worte : »alle meine Gebeine haben sich getrennt«, bezeichnet. Muis bemerkt : »non secus vacillat totum corpus, quam si omnia ossa laxata sint, et a suis quaeque avulsa locis«, vgl. Dan. 5, 6. — Durch die Vergleichung des Herzens mit dem Wachs und Zerfliefsen desselben wird die höchste und rettungslose Noth bezeichnet, worin das Herz seine Kraft und Ruhe verliert, und erbebt. Dafs das Herz Jesu am Oelberge erbebte, erhellt aus Matth. 26, 37. 38. Jesus wollte die ganze Verlassenheit Gottes empfinden. Der heil. Cyrillus von Alex. hat diese Stelle von dem Blutvergiefsen bei der Geifselung Jesu, Eusebius bei der Kreuzigung und Oeffnung seiner Seite, und Justinus der Martyrer von dem Blutvergiefsen am Oelberge erklärt. Allein diese specielle Beziehung ist unnöthig und entspricht nicht der sonstigen bildlichen Ausdrucksweise. — Dafs dieser Vers nicht mit Hitzig von der körperlichen Mifshandlung des *Jeremias* zu erklären ist, haben wir bereits oben gezeigt.

Vers 16.

יָבֵשׁ כַּחֶרֶשׂ כֹּחִי וּלְשׁוֹנִי מֻדְבָּק מַלְקוֹחָי וְלַעֲפַר־מָוֶת תִּשְׁפְּתֵנִי׃

»Vertrocknet ist gleich der Scherbe meine (Lebens)-Kraft und meine Zunge klebt an meinem Gaumen und in den Staub des Todes legst du mich.«

Der Leidende will hier sagen : meine Lebenskraft ist vor Angst und Leiden so erschöpft, dafs die Zunge am Gaumen klebt. Die Körperkraft ist ihm so ganz geschwunden, wie die Feuchtigkeit aus einer ausgetrockneten Scherbe. Aehnlich heifst es Ps. 102, 3 : »mein Herz ist geschlagen wie Gras und vertrocknet«, d. i. mein Herz ist ebenso zu nichte geworden, wie vertrocknetes Gras. Man hat daher nicht nöthig כּוֹחַ *Kraft* in der Bedeutung : *Saft* (לְשַׁד Ps. 32, 4) mit einigen Auslegern zu fassen. Das Kleben der Zunge am Gaumen ist Folge der aus Angst und Schmerz entstandenen Erschöpfung und Trockenheit. Job gebraucht die Worte : »Und ihre (der Fürsten) Zunge klebt an ihrem Gaumen«, aus Achtung und hoher Ehrfurcht vor Job, so dafs sie nichts zu sagen vermochten, gleich als ob ihre Zunge an ihrem Gaumen klebte. Vgl. Joh. 19, 28, wo Johannes unserer Stelle ausdrücklich Erwähnung thut, und die Worte : »meine Zunge klebt an meinem Gaumen« von dem Durst Jesu bei der Kreuzigung erklärt, und Ps. 69, 22, wo es von dem Leidenden heifst : »Ja, Galle thaten sie in meine Speise, — und tränkten mich bei meinem Durst mit Essig.« Das לַעֲפָר *in den Staub* legst du mich, ist so viel als : du streckst mich hin, dafs ich dem Staube des Todes, der Grabeserde zugehöre. Da in dem letzten Versgliede die Rede an Gott gerichtet ist, so führt der Leidende hier sein Elend und seine Noth auf Gott selbst zurück. Hierdurch wird auf der einen Seite der Schmerz geschärft, auf der anderen aber auch wieder die Hoffnung gegeben. Denn Gott, der Leiden schickt, kann sie auch lindern und davon befreien. — דָּבַק und דָּבֵק *ankleben, anhangen,* wel-

ches sonst mit בְּ, אֶל und לְ construirt wird, hat hier das מַלְקוֹחָיִם im Accusativ bei sich. Vgl. Ewald, hebr. Gramm. S. 588.

Vers 17.

כִּי סְבָבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרֵעִים הִקִּיפוּנִי כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי׃

»*Denn mich umgeben Hunde, eine Rotte von Uebelthätern umzingelt mich, durchbohrend meine Hände und meine Füfse* (6).«

Nach dieser Uebersetzung, worin, mit Ausnahme des letzten Versgliedes, die älteren und neueren Uebersetzer übereinstimmen, werden die Feinde des Leidenden wegen ihrer Erbitterung und Wuth mit Hunden verglichen, welche in grofser Zahl ihre Beute umgeben und sie zerreifsen. Wie diese ihre Beute nicht entkommen lassen und sie zerreifsen, so durchbohren die bitteren und wüthenden Feinde des Leidenden dessen Hände und Füfse. Dafs diese Worte an Christus bei der Kreuzigung erfüllt worden sind, ist nach Erzählung der Evangelisten (Matth. 27, 31. 35; Joh. 19, 18) aufser Zweifel (7). In neuerer Zeit haben

(6) S. Joh. Frischmuth, de Messiae manuum et pedum perforatione ad Ps. XXII, 17, Jena 1663; Calmet, Abhandl. über die Worte: Foderunt manus meas et pedes meos, in der Samml. der Dissertat. Bd. 2, und im 6. Theile der bibl. Untersuchungen, 8. Unters.; J. D. Michaelis, Dissert. philol. diiudicans sensum v. 17, Ps. 22. Halle 1740; Gerh. Guthovius, Bibl. Brem. Class. V, fasc. III, p. 411; Joh. Samuel Eckstein, Dissert. vocis כארי Ps. XXII, 17 a rad. כור originem contra quosdam recentioris aetatis philologos defendens, Leipz. 1724; Christ. Schöttgen, criticae sacrae sanioris specimen I, Dresden 1747; Fried. Fülleborn, Erklärung des Wortes כארי, Breslau und Leipzig 1750; Jac. Alting in einer Dissertation de integritate vocis כָּאֲרִי. Amsterd. 1687; Rosenmüller in der annotat. ad Ps. 22, 17 ἐπίμετρον, in den Schol. zu Ps. 22.

(7) Dafs der Messias werde durchbohrt werden, weissagt auch Sachar. 12, 10, wo es heifst: »Und ich (Jehova, V. 8) giefse aus über das Haus Davids, und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadenflehens, und sie blicken auf mich (אֵלַי), den sie *durchbohrt* haben

aber mehrere Gelehrte das letzte Versglied übersetzt: »*wie ein Löwe*« oder »*Löwen gleich meine Hände und Füſse*« umringen mich, Maurer: »sicut leo, (cingunt) manus meas et pedes meos«; Hengstenb. (Comm.): »Löwen gleich nach Händen und Füſsen.« Man sieht hieraus, daſs einige Uebersetzer כָּאֲרִי als Zeitwort, andere als aus der Vergleichungspartikel כ und אֲרִי *Löwe* zusammengesetzt halten. Die alten Uebersetzer, mit Ausnahme Aquila's, haben aber כָּאֲרִי als Zeitwort in der Bedeutung: *durchgraben, durchbohren* genommen. So übersetzt der Alex.: *ὤρυξαν χεῖράς μου, καὶ πόδας* (cod. Alexand., edit. Aldina et Complut. *παῖδας μου*); die Vulg.: »foderunt manus meas et pedes meos«, Hier.: fixerunt manus meas et pedes meos; der Syr. ܒܙܥܘ ܐܝܕܝ ܘܪܓܠܝ foderunt manus meas et pedes meos; der Arab.: ثَقَبُوا يَدَىَّ وَرِجْلَيَّ »*sie haben durchbohrt meine Hände und meine Füſse*«; der Targum hat aber: נָכְתִין הֵיךְ כְּאַרְיָא אַיְדַי וְרַגְלָי *mordentes sicut leo manus meas et*

אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ), und sie wehklagen über ihn, wie das Wehklagen über den Einzigen, und trauern über ihn, wie die Trauer über den Erstgeborenen." S. Joh. 19, 37, wo diese Stelle auf Christus bezogen wird. Vgl. Hengstenb. z. d. St. und E. Meier, welcher die Lesart אֵלַי gegen die falsche אֵלָיו in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1842, 3. Heft, S. 1038—1042 vertheidigt und bemerkt, daſs Jehova sich hier mit dem Durchbohrten, als dessen Gesandten und Stellvertreter, in dessen Person er selbst gleichsam getödtet werde, identificire. Daſs der Messias werde getödtet werden, weissagt auch Dan. 9, 26, wo der Prophet יִכָּרֵת מָשִׁיחַ gebraucht. Johannes führt an d. a. St. zwar die Weisssagung des Sacharias nur in Beziehung auf die Durchbohrung der Seite Christi mit dem Speere an, allein daraus folgt nicht, daſs er sie auf diesen Umstand beschränkt habe. Daſs Johannes weit davon entfernt ist, die Weissagungen immer auf den Gegenstand zu beschränken, auf den er sie zunächst bezieht, zeigt Kap. 18, 9. Es waren zwar die römischen Soldaten, welche Christus kreuzigten, allein die Durchbohrung mit der Lanze wie die ganze Kreuzigung war, nach Apstg. 2, 23 auf die geistige, nicht auf die materielle Ursache gesehen, doch ein Werk der Juden. Johannes hebt nur das Eine hervor.

pedes meos. Das הַיּךְ כָּאֲרִיא *wie ein Löwe* scheint ein späteres Einschiebsel zu sein, da das נָכְתִּין das כארי ausdrückt. Da die Verschiedenheit der Uebersetzung und Erklärung hauptsächlich von der Bedeutung des Wortes כָּאֲרִי, welches sich in dem receptirten hebräischen Texte findet, abhängt, und da unsere Stelle einen ganzen speciellen Zug aus der Geschichte der Kreuzigung Jesu enthält, wenn dasselbe : *sie durchbohren*, oder *haben durchbohrt* übersetzt werden mufs, so ist eine ausführlichere Besprechung hier nöthig. Dafs כָּאֲרִי *wie ein Löwe* oder vielmehr, *wie der Löwe, instar illius leonis,* wie Verbrugge (observatt. philol. de nomin. hebr. Groningae 1730, S. 44) will, übersetzt werden kann, unterliegt keinem Zweifel, da sich dasselbe auch Jes. 38, 13 : »*Ich harrte bis zum Morgen, gleich dem Löwen*« (כָּאֲרִי) findet und mit der Vergleichungspartikel, wie 4 Mos. 24, 9 כַּאֲרִי, so richtig gebildet ist. Woher dann auch einige neuere Ausleger, wie Paulus, Ewald (hebr. Gram., S. 296), Hengstenb. (Comm.), Loch und Reischl u. A. nach dem Vorgange mehrerer jüdischen Erklärer *wie ein* oder *der Löwe* es fassen. Nach dem Vorgange der ältesten Uebersetzer und älterer christlicher Ausleger verwerfen aber viele neuere, wie Rosenm., Jahn, de Wette, Winer, Tholuck, Vaihinger diese Erklärung. Es kommt demnach auf die Gründe an, welche für die eine oder die andere Erklärung sprechen. Die Gründe, die *für* die Erklärung : *sie durchbohren* oder *haben durchbohrt* oder *durchgraben* sprechen, sind folgende :

1. Die Erklärung : *wie ein Löwe* giebt keinen guten Sinn : denn das Verbum הִקִּיפוּנִי kann wegen des Parallelismus mit סְבָבוּנִי und wegen des Sprachgebrauchs in Hiphil nicht anders, als : *sie umringen, umzingeln mich,* oder : *sie haben mich umringt* oder *umzingelt* übersetzt werden. Dafs הִקִּיף von נָקַף, welches Jes. 29, 1 *im Kreise herum gehen, reiheum gehen* bedeutet, in Hiphil *umringen, umgehen* bezeichnet, darüber lassen die Stellen 1 Kön. 17, 24; 2 Kön. 6, 14; Ps. 17, 9; 88, 18; Job 1, 5; 19, 6 nicht den min-

desten Zweifel. Das *Umringen* der Hände und Füfse pafst aber nun nicht zu dem Löwen, welcher auf seine Beute *zuspringt,* sie aber nicht umringt. Hengstenb. sucht diese Bemerkung zwar durch die Annahme zu entfernen, dafs der Löwe hier wegen der *wilden Wuth* der Feinde erwähnt werde, so dafs der Vergleichungspunkt nicht das Umringen, sondern die wilde Wuth sei. Allein wenn auch die Feinde des Leidenden als *Wüthende* geschildert werden, so liegt die Vergleichung doch immer in dem Umzingeln. Bei dem Löwen denkt man sonst eher an dessen *Stärke,* wodurch er die anderen Thiere übertrifft, nicht aber an die wilde Wuth. Es wäre ferner auch der Plural zu erwarten, wenn vom Löwen die Rede wäre. In der Bedeutung : *sie haben zermalmet,* welche einige Erklärer an unserer Stelle annehmen, kommt es in Hiphil in keiner Stelle vor. Auch ist die Uebersetzung von Hengstenb., der in seinem Commentar die früher in der Christologie gegebene Erklärung verlassen hat : »sie umgeben mich Löwen gleich nach Händen und Füfsen«, und die von Köster : »die Rotte der Bösewichter umklammert mich wie ein Löwe an meinen Händen und Füfsen«, zu künstlich und gesucht. Auf jeden Fall würde dieses Bild auch sehr unpassend gewählt sein; wozu kommt, dafs man im dritten Versgliede auch ein Zeitwort erwartet. Durch die Erklärung von Paulus, der כָּאֲרִי als Accusativ : »wie einen Löwen« fafst, erhält man noch einen unpassenderen Sinn, da der Leidende, der sich V. 7 im Gefühle seines Elendes einen Wurm nennt, sich unmöglich mit einem Löwen vergleichen kann.

2. Gegen die Erklärung : »*wie ein* oder *wie der Löwe*« spricht auch die exegetische Tradition, da alle alte Uebersetzer, wenn sie auch sonst von einander abweichen, im dritten Versgliede ein Verbum haben und die kleine Masora zu dieser Stelle bemerkt, dafs כָּאֲרִי hier in anderer Bedeutung als bei Jes. 38, 13, wo es ohne Zweifel : »wie ein Löwe« bezeichnet, vorkommt. Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Uebersetzung des alexandrinischen Ueber-

setzers, welcher lange vor Christus gelebt hat. Von einem Einflusse der Kreuzigung Christi auf seine Uebersetzung kann daher, wie etwa bei christlichen Uebersetzern, gar nicht die Rede sein.

3. Gegen die Uebersetzung : »wie der Löwe« spricht ferner der Umstand, dafs sich dann die Entstehung der verschiedenen Lesarten nicht erklären läfst. Es sind drei Haupt-Lesarten : כָּאֲרִי, כָּרוּ und כָּאֲרוּ, indem die übrigen Verschiedenheiten : כַּאֲרִי so viel als כָּאֲרִי; כָּאֲרִי (Jod mit Schurek) s. v. a. כָּאֲרוּ, und כאֲרֵי oder כָּאֲרֵי, dem Sinne nach einerlei mit כָּאֲרוּ, blofs die Vocalpunkte betreffen.

Was die Lesart כָּאֲרִי betrifft, so findet sich dieselbe 1) in fast allen Handschriften und Ausgaben. Sie wird 2) auch ausgedrückt durch ein Targum, welches Jahn in das 7. und 8. Jahrhundert setzt, indem der Verfasser כָּאֲרִי wiedergiebt : נָכְתִין הֵיךְ כְּאַרְיָא mordentes sicut leo, wie aus der Lond. Polyglotte, der grofsen rabbinischen Bibel und anderen Ausgaben und der 31. de Rossi'schen Handschrift erhellt. Die Abweichung einiger Ausgaben אַרְיָוָא אריוות statt כְּאַרְיָא ist von geringer Bedeutung. Wenn in der Antw. Polyglotte das Wort אַרְיָא fehlt, so ist es entweder ein blofser Auslassungsfehler der Abschreiber, oder die christlichen Herausgeber fanden für gut, das Wort nicht mit abdrucken zu lassen. Auch ist noch zu bemerken, dafs jenes Targum zwei Lesarten כָּאֲרִי כאֲרֵי auszudrücken scheint. 3) Da sich ferner die anderen Lesarten, namentlich כָּאֲרוּ aus כָּאֲרִי leicht erklären lassen, und die Lesart כָּאֲרִי auch die schwierigere ist, so scheint כָּאֲרִי die ursprüngliche gewesen zu sein. Ist כָּאֲרִי die ursprüngliche, so frägt sich, ob dasselbe *wie ein Löwe* oder *Löwen gleich* oder *welche*, oder *sie durchbohren* übersetzt werden mufs. Da, wie gezeigt, die Uebersetzung : »wie ein Löwe« unpassend ist und Mehreres gegen sich hat, so frägt es sich, ob die hebr. Sprache die Uebersetzung : *welche* oder *sie durchbohren* . . . erlaubt. Dafs so übersetzt werden könne, haben schon Pococke (Notae miscell.

ad port. Mosis p. 17), de Wette, Winer und Gesenius (Wörterb. und Lehrgeb. S. 526) zugestanden. Sie halten כָּאֲרִי für eine selten vorkommende Pluralform für כָּאֲרִים vom Zeitworte כּוּר im Particip כָּר nach der scriptio plena כָּאר, wie קָאם Hos. 10, 14 für קָם und שָׁאטִים (*Verachtende)* Ezech. 28, 24. 26 für שָׁטִים. Es hat zwar Ewald nach dem Vorgange von Verbrügge dagegen bemerkt, dafs die unregelmäfsige Pluralform nur eine willkürlich angenommene sei, allein das Ps. 45, 9 vorkommende מִנִּי *Seiten* und das 2 Sam. 23, 8 sich findende הַשָּׁלִשִׁי *Wagenführer*, wofür 1 Chron. 11, 11 im K'ri הַשָּׁלִישִׁים, sowie עַמִּי *Völker* 2 Sam. 22, 44 (wofür עַמִּים in der Parallelstelle Ps. 18, 44 steht), und Klagl. 3, 14; Ps. 144, 2; 1 Sam. 28, 38; Ezech. 13, 18 יָדַי für יָדַיִם, lassen darüber keinen Zweifel, dafs eine, wenn auch seltene Pluralform mit ־ִי für ־ִים in Gebrauch war. Die Erklärung von Ewald, welcher מִנִּי »*mehr als ich*« wiedergiebt, ist unzulässig und auch schon von Winer gerügt. Da die Participia mit einem Nomen im Status absol. und Status const. verbunden werden, so nimmt Rosenm. mit Unrecht daran Anstofs, dafs כָּאֲרִי im Status absol. und nicht כָּאֲרֵי im Stat. constr. gelesen wird.

Da demnach כָּאֲרִי Plural des Particips vom Zeitworte כּוּר sein kann, und eine absichtliche Veränderung des כָּאֲרוּ in כָּאֲרִי durch die Juden, wie Calmet und Stollberg wollen, sich nicht erweisen läfst, so frägt sich, ob dieses Zeitwort die Bedeutung : *durchbohren*, *durchgraben* habe. Und dieses ist wirklich der Fall. Es kommt zwar כּוּר, wenn man unsere Stelle ausnimmt, im A. T. als Zeitwort nicht vor, allein es finden sich mehrere abgeleitete Nomina, welche darüber keinen Zweifel lassen, dafs die Hebräer dasselbe gehabt und ihm die Bedeutung : *graben*, *durchbohren* ertheilt haben. Denn das von כּוּר abgeleitete מְכֵרָה *Schwert*, כָּר *Scharfrichter*, מְכוּרָה und מְכוֹרָה *Fundort der Metalle*, vom Durchbohren, Graben, Ausgraben, und das arabische حَوْر *das Graben* in der Erde, setzen es aufser

Zweifel, dafs כור in der hebräischen Sprache sich gefunden und die Bedeutung : *graben*, *durchbohren* gehabt habe. Auch im Sanskr. bezeichnet खुर् khur *findere, secare.* Für diese Bedeutung sprechen auch die verwandten hebr. Zeitwörter כָּרָה *graben*, *durchbohren* (Ps. 40, 7), קוּר *graben* Jes. 37, 25. Die Verwechselung der Verba ע״ו und ע״ה ist im Hebräischen sehr gewöhnlich. So bezeichnen דום und דָּמָה *schweigen,* דּוּךְ und דָּכָה *zermalmen,* בוז und בָּזָה *verachten.* Für die Bedeutung *graben*, *durchbohren* spricht auch das entsprechende arabische كَارَ, welches die Bedeutung : *graben*, *aufgraben* hat. Im *Camus* heifst es : التَّكْوِيرُ حفر الأَرض „das Verbum كار in der zweiten Conjugation bedeutet das Graben der Erde"; ferner وَكَوَّرَهُ : صَرَعَهُ وتَكَوَّرَ واكْتَارَ „in der zweiten Conjugation mit dem Accusativ der Person bezeichnet das Verbum كَارَ zu *Boden werfen,* in der fünften und achten passivisch." Dann: كَارَ„ : كَوَّرَ ٱلرَّجُلَ اى طَعَنَهُ in der zweiten Conjugation mit dem Accusativ der Person ist gleichbedeutend mit طَعَنَ *durchbohren.*" كَوَّرَ الرَّجُلَ heifst dann : „er hat den Mann durchbohrt." Vgl. Freytag's arab. Lex. u. d. W. — Da endlich auch der Alex., wie der Syr. כָּאֲרִי durch ὤρυξαν, *foderunt*, ܒܙܥܘ *perforarunt*, transfixerunt, Hier. : *fixerunt* wiedergeben, so ist es aufser Zweifel, dafs כור die Bedeutung : *graben*, *durchbohren* habe. Wenn nun Rosenm., Gesenius, de Wette, Winer dem Arab. كَارَ für كَوَرَ, welches sie vergleichen, die Bedeutung : *valde constrinxit arcte colligavit*, geben, und übersetzen : „sie haben gefesselt meine Hände und meine Füfse", so ist diese Erklärung gar nicht philologisch zu rechtfertigen und die Bedeutung ganz unerwiesen. Sie findet sich auch nicht im arab. Lexicon von Golius und im *Camus* angegeben. Es

heifst zwar im Camus : كَوَّرَ ٱلْمَتَاعَ جَمَعَهُ وَشَدَّهُ : »das Geräthe sammeln und binden«, allein daraus folgt nicht, dafs das Verbum كَارَ schlechthin auch die Bedeutung *binden* haben könne, welche ihm weder in der ersten, noch in der zweiten Conjugation gegeben wird. Der Hauptbegriff ist vielmehr der des *Sammelns* und das *Binden* wird nur beiläufig als etwas zu dem Sammeln Gehörendes erwähnt. Auch wird im Camus ausdrücklich bemerkt, dafs selbst in der Bedeutung : *sammeln* das Verbum nur von Sachen gebraucht werde, hingegen der Ausdruck كَوَّرَ ٱلرَّجُلَ eine ganz andere Bedeutung habe.

Andere Gelehrte, wie Fuller, Jahn, geben nach dem Vorgange von Aquila ᾔσχυναν *foedarunt* dem Zeitworte כור die Bedeutung : foedare, *beflecken*, *beschmutzen*. Das foedare würde dann nach einem sehr häufig vorkommenden Sprachgebrauche (vgl. die Beispiele bei Fuller, Miscell. III, 12 und bei Bochart, Hierozoic. c. 780, ed. IV) s. v. a. : mit *Blutflecken* beflecken, und dann dem Sinne nach diese Erklärung mit der oben gegebenen fast gleichbedeutend sein. Jahn, der die Lesart כָּאֲרוּ für die richtige hält, schreibt (Einleit. Bd. I, §. 150, S. 531) : »Der Sinn dieser Lesart ist auch leicht und gut zusammenhängend. Denn כאר ist nach dem Syrischen כאאר (ܟܐܐܪ) II *beschuldigen, tadeln, schänden*, wovon כארתא (ܟܐܪܬܐ) *schwarz, finster, entstellt*; und im Chaldäischen durch Verwechselung des Aleph und des Ajin, כְּאַר *bemakeln, schänden, entstellen*. Es heifst also : »*sie entstellen*, *schänden* oder *zerfleischen*, foedant, *meine Hände und meine Füfse.*« Allein auch diese Bedeutung läfst sich nicht philologisch begründen. Sie stützt sich besonders darauf, dafs in der Mischna (Baba kama fol. 100. 2) כָּאוּר in der Bedeutung : *turpe*, *foedum* vorkommt, vgl. Buxtorf's Lex. Chald. Talm. Allein

dort steht כָּאוּר nach einer im späteren Sprachgebrauche nicht seltenen Verwechselung des א und ע für das gewöhnliche כָּעוּר. Ein Verbum כָּאַר in der Bedeutung: foedare kommt nicht vor, sondern dafür stets כִּעֵר. Zur Begründung der Bedeutung foedare beruft man sich auch auf das syrische Verbum ܟܐܪ. Allein dasselbe bezeichnet nicht *foedavit*, sondern *reprehendit*, *incusavit*, *pudefecit*, welche Bedeutung von jener sehr fern liegt. Und das arabische مُكَوْرِيّ bezeichnet nicht *häfslich*, sondern *vilis*, *schlecht*, *gering*, *verächtlich*, wie مُكَوْرٌ *perquam honestus*, *vilis* und brevi et lato corpore praeditus. Die Bedeutung des مُكَوْرِيّ, welches nach dem Camus auch القصير والعريض *der Kurze* und *der Breite* bezeichnet, scheint von dem *zusammenziehen*, *umgeben* auszugehen. — Wenn es demnach nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs כּוּר die Bedeutung: *graben*, *durchgraben*, *durchbohren* hat, so wird, wenn כָּאֲרֵי für das Particip כָּרִים steht, richtig übersetzt: *sie durchbohren* oder *haben durchbohrt meine Hände und meine Füfse*. Ist diese Uebersetzung die richtige und philologisch begründete, so können die Worte offenbar nicht auf David oder auf einen anderen Leidenden, als den Messias, bezogen werden. Schon Gesenius hat bemerkt (Wörterb.), dafs man wohl den Leib des Feindes, nicht aber seine Hände und Füfse durchbohre.

Nachdem wir das Nöthige über die Lesart כָּאֲרִי und dessen Bedeutung gesagt haben, müssen wir, bevor wir das Erforderliche über die übrigen Lesarten beibringen, noch der Ansicht derjenigen Gelehrten Erwähnung thun, welche behaupten, dafs bei der Kreuzesstrafe der Römer wohl die Hände, aber nicht die Füfse mit Nägeln durchbohrt worden seien. Wäre dieses der Fall, so könnte von einem Durchbohren der Füfse mit Nägeln bei der Kreuzigung

Christi auch an unserer Stelle nicht die Rede sein. Nach dem Vorgange von Dathe hat insbesondere Paulus (Memorab. IV, S. 36 ff. und im Commentar zum N. T., S. 751 ff.) zu beweisen sich bemüht, dafs bei der römischen Kreuzigung die Füfse nur festgebunden worden seien. Diesen Gelehrten sind, ohne eine nähere Untersuchung darüber angestellt zu haben, auch viele andere, wie Rosenm., Kuinöl und Fritsche beigetreten. Die Gründe jedoch, welche es nach unserer Meinung aufser Zweifel setzen, dafs bei der römischen Kreuzesstrafe wenigstens sehr oft auch die Füfse mit Nägeln durchbohrt worden sind, sind folgende :

1. Dafs bei der Kreuzigung Christi nicht blofs die Hände, sondern auch seine Füfse mit Nägeln an das Kreuz geschlagen worden sind, dafür spricht erstens der Glaube aller alten Kirchenschriftsteller, welche der Kreuzigung Christi Erwähnung thun. An zahlreichen Stellen, wo sie von der Kreuzigung und namentlich der Durchbohrung der Füfse Christi sprechen, wird mit keinem Worte angedeutet, dafs dieselbe etwas Ungewöhnliches gehabt habe. Sie sprechen stets so darüber, als bilde die Annagelung der Füfse einen gewöhnlichen Bestandtheil der Kreuzesstrafe. Eine deutliche Stelle findet sich bei Tertullian im dritten Buche gegen Marcion, wo er (Kap. 19 nach der Würzburger Ausgabe I, S. 403, nach der Ausg. von Rigaltius, Vened. 1744, S. 408) schreibt : »si adhuc quaeris dominicae crucis praedicationem, satis iam tibi potest facere vigesimus primus Psalmus, totam Christi continens passionem, canentis iam tunc gloriam suam : foderunt, inquit, manus meas et pedes, quae propria (all. edd. proprie) est atrocitas crucis.« In dieser Stelle ist ganz deutlich gesagt, dafs das Durchbohren und Annageln der Füfse sowohl als der Hände eine eigenthümliche Grausamkeit der Kreuzesstrafe gewesen sei. Sicher hätte er nicht so geschrieben, wenn bei der damaligen Kreuzesstrafe, welche unter den christlichen

Kaisern (8) abgestellt wurde, nicht auch eine Annagelung der Füfse Statt gefunden hätte. Paulus sucht zwar a. a. O., S. 755 die Beweiskraft dieser Stelle durch die Bemerkung zu nehmen, dafs Tertullian die Annagelung der Füfse bei Jesu Kreuzigung als eine eigenthümliche Grausamkeit bezeichne und nur mit Beziehung auf unseren Psalm von einem Annageln der Füfse spreche, dieselbe aber bei der römischen Kreuzesstrafe nicht Statt gefunden habe. Allein diese Entgegnung ist nichtig, weil Tertullian dann *erat* statt est hätte schreiben müssen und die Worte : quae propria est atrocitas sich auch auf die Annagelung der Hände, welche bekanntlich stets angenagelt wurden, beziehen. Nach der Auffassung von Paulus müfste die Annagelung der Hände Jesu auch eine eigenthümliche Grausamkeit gewesen sein, was aber Paulus selbst nicht zugeben kann. Dieses Zeugnifs des Tertullian bestätigt auch Justinus Martyr., der schreibt : »Als sie ihn (Jesus) kreuzigten, durchbohrten sie seine Hände und seine Füfse mit eingeschlagenen Nägeln.«

Für die Annagelung der Füfse ans Kreuz bei der Kreuzigung spricht auch eine Stelle im Plautus Mostellaria act. 2, sc. 1. vs. 13, wo ein Sclave bei der Rückkehr seines Herrn die schlimmsten Folgen erwartet : »Ego dabo ei talentum primus, qui in crucem excucurrerit, sed ea lege, ut offigantur bis pedes, bis brachia.« Dafs offigantur hier in der Bedeutung von *affigantur*, welches mehrere Ausgaben, wie die von Gronovius und die Bipontiner haben, stehe, hat auch Bothe IV, S. 514 bemerkt. Paulus bemüht sich, die Beweiskraft auch dieser Stelle zu

(8) Constantin der Grofse war der erste, der nach Auffindung des heil. Kreuzes die Kreuzigung abschaffte. „Quo ex tempore Constantinus legem sancivit, ne crux ad supplicium cuiquam adhiberetur.“ S. Breviar. Rom. zum 3. Mai. II. Nocturn lect. III.

bestreiten. Denn er bemerkt : »es sei hier offenbar davon die Rede, wie dafs der Sklave ungewöhnliche Härte und Grausamkeit besorge; folglich könne das offigi pedes zum Ungewöhnlichen gehören.« Allein auch diese Entgegnung ist unzulässig, da das Ungewöhnliche, was der Sklave befürchtet, in dem *bis* und nicht in dem Annageln liegt. Der Sklave fürchtet eine doppelte Annagelung. Da offigi pedes mit dem offigi brachia im gleichen Verhältnisse steht, so kann das Annageln der Füfse eben so wenig ein Ungewöhnliches wie dieses sein. Ferner entgegnet Paulus : »Die Lesart sei unsicher. Richtiger lese man mit Pareus : »ut obfringantur bis pedes, bis brachia, wo dann von einem Arm- und Beinzerschlagen, wie bei den Schächern, die Rede sei.« Allein auch diese Entgegnung ist unzulässig. Denn wenn von einem Zerschlagen die Rede wäre, so würde der Sklave, da das Zerschlagen wegen der Abkürzung der Strafe nicht eine Schärfung, sondern eine Milderung derselben war, etwas Unpassendes und Sinnloses sagen. Hierzu kommt, dafs die Lesart obfringantur aus äufseren Gründen verwerflich ist und die Gesetze der Kritik gegen sich hat. Auch hat Pareus, auf den sich Paulus beruft, in der Ausgabe von 1619 und in den annalectis Plautinis die durch Handschriften bestätigte Lesart : offigantur, wofür er in der Ausgabe von 1610 obfringantur aufgenommen hatte, wieder abdrucken lassen. Mit Recht schreibt daher Jahn (biblische Archäol. II. Th., II. Bd., 2. Aufl. Wien 1825, §. 207, S. 366) : »Diese Stelle (aus Plautus) reicht allein hin, um die Sache aufser allen Zweifel zu setzen, wenn auch alle übrigen Werke der Alten, in welchen von der Annagelung der Füfse Meldung geschieht, zu jung sein sollten, um ein gültiges Zeugnifs zu geben, indessen sind sie doch noch immer alt genug, um die Sache zuverlässiger anzugeben, als es jetzt möglich ist.«

2. Dafs nicht blofs die Hände, sondern auch die Füfse

mit einem Nagel bei der Kreuzigung durchbohrt wurden, bestätigen auch die in Urnen mit verbrannten Leichen gefundenen drei Nägel, zwei kleinere und ein grofser. Dafs die Füfse mit *einem* Nagel angenagelt worden seien, behaupten auch Gregor von Nazianz und Apollinaris, und es scheint dafür auch die angeführte Stelle des Plautus zu sprechen. Dagegen nehmen aber Cyprian (de pass.), Rufinus (lib. I, c. 8), Theodoret und Gregor Turonensis (de glor. mart.) *vier* Nägel an. Vermuthlich wurden für die Füfse bald ein, bald zwei Nägel gebraucht.

3. Dafs bei der Kreuzigung Jesu auch seine Füfse mit einem Nagel (oder zwei Nägeln) durchbohrt worden sind, und daher die Durchbohrung der Füfse bei der römischen Kreuzigung Statt gefunden habe, läfst sich auch aus dem N. T. entnehmen. Denn nach Luc. 24, 29 zeigt Jesu den versammelten Jüngern zum Beweise, dafs er der Gekreuzigte sei, seine Hände und seine Füfse mit den Worten : *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι.* Jesus wollte, wie später bei Thomas Joh. 20, 27 durch das Zeigen der bei der Kreuzigung verwundeten Theile sie überzeugen, dafs er der Gekreuzigte und von den Todten aufgestanden sei. Durch den Augenschein sollten sie sich von der Identität der Person überzeugen (9).

(9) Zahlreiche und unzweideutige Stellen, welche es aufser Zweifel setzen, dafs bei der Kreuzesstrafe auch die Füfse durchnagelt wurden, hat Hug in der »Freiburger Zeitschrift« Heft V, S. 20—50 (vgl. Heft III, S. 167 ff., Heft VII, S. 141 ff.) angeführt. Da auch in mehreren altrömischen Todtenurnen, welche die Asche der Gekreuzigten enthalten, wie erwähnt, *drei* Nägel, zwei kleinere und ein etwa um die Hälfte gröfserer gefunden worden sind, so mufs man sich wundern, wie Winer (biblisches Realwörterbuch Bd. I, S. 801, zweite Aufl.) noch schreiben kann : »Mindestens erhelle aus der Erzählung von der Kreuzerfindung der Kaiserin Helena, bei welcher, nach dem Berichte des Socrates (Hist.

Zu den angeführten Gründen, כָּאֲרִי als Zeitwort zu fassen und nicht : *»wie der Löwe«* zu übersetzen, kommt noch

eccl. I, 17) nur Nägel gefunden sein sollen, mit denen die Hände durchbohrt waren, dafs man im Zeitalter Constantin's von einem Annageln der Füfse als etwas bei der Kreuzigung Gewöhnlichem nichts gewufst habe, und dafs dieses mehr als alles Bisherige für die Nichtannagelung der Füfse entscheide." Wollten wir auch nicht mit vielen Gelehrten die Wahrheit der Erzählung des Socrates, der 100 Jahre nach Abschaffung der Kreuzesstrafe lebte, in Zweifel ziehen, so folgt daraus doch keinesweges, dafs, da ein dritter Nagel, womit die Füfse durchbohrt waren, nicht aufgefunden sein soll, die Füfse bei der Kreuzigung nicht durchbohrt worden seien. Es konnte ja der dritte Nagel abhanden gekommen sein, da er, wenn der Körper vom Kreuze genommen werden sollte, herausgezogen werden mufste, wogegen die Nägel der Hände haften bleiben und später mit dem Kreuze aufgefunden werden konnten; weil die Hände die Last des Oberleibes zu tragen und daher die Wunden in den Händen weit aufgerissen werden mufsten, so dafs der Körper ohne Ausziehung der Nägel vom Kreuze herabgenommen werden konnte. Ist die Geschichte wahr, so erklärt sich die Nichtauffindung des einen grofsen Nagels, womit die Füfse eingenagelt waren, aus dem angegebenen Umstande. Drei Urnen mit Asche von Gekreuzigten finden sich in Mainz, von welchen die eine, beim Bau des Theaters gefundene, in dem der Stadt angehörigen Antiquitäten-Cabinet aufbewahrt wird. Der gröfsere Nagel, mit dem die Füfse des Gekreuzigten angenagelt waren, ist $7\frac{1}{4}$ rhein. Zoll lang; die beiden anderen sind bedeutend kürzer, dünner und mit einem kleineren Kopfe versehen; der eine ist $3\frac{3}{4}$, der andere $2\frac{1}{2}$ Zoll lang. Von dem gröfseren sagt Nonnus XIV, 95, 96 : *Διπλόον ἦτορ ἔχοντα, μιῇ τετορημένον ὁρμῇ. — Ποσσὶν ὁμοπλεκέεσσιν, ἀκαμπέα δεσμὸν ὀλέθρον*, *„doppelte Kraft besitzend*, mit Einem Schlage getrieben durch die gefalteten Füfse, ein unbeugsames Band des Verderbens." Die Annahme Hug's, dafs die Füfse der Gekreuzigten mit einem *Doppelnagel* durchgeschlagen worden seien, läfst sich aus Mangel an Nachrichten nicht erweisen; wenigstens geht es nicht aus Nonnus XV, 73, wo von einem *τετράζυγι δεσμῷ* des Kreuzes, einem *vierfachen Hefte*, nämlich an Händen und Füfsen, die Rede ist, mit Sicherheit hervor. Vgl. die Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Köln 1835, Heft XV, S. 182—184, wo von Movers die Frage : „Wurden auch die Füfse bei der Kreuzigung angenagelt?" mit Ja beantwortet wird.

4., dafs V. 14 und 22, wo des Löwen Erwähnung gethan wird, nicht אֲרִי, sondern אַרְיֵה ohne Vergleichungspartikel כ steht. Wäre an unserer Stelle vom *Löwen* die Rede, so wäre zu erwarten, dafs hier auch אַרְיֵה und ohne Vergleichungspartikel geschrieben sein würde.

Nach den angeführten Gründen ist es nach unserer Meinung aufser Zweifel, dafs bei der Kreuzesstrafe auch die Füfse mit Nägeln durchbohrt worden sind. Könnte aber auch erwiesen werden, dafs die Römer bei der Kreuzesstrafe wenigstens in der Regel nur die Hände angenagelt und die Füfse angebunden hätten, so würde daraus noch keinesweges folgen, dafs auch bei der Kreuzigung Christi die Füfse nur angebunden worden seien. Da der Glaube in der Kirche stets allgemein war, wie zahlreiche Stellen der Väter darthun, dafs bei der Kreuzigung Christi die Füfse mit Nägeln oder doch mit einem Nagel durchbohrt worden seien, so mufs in Folge der Zeugnisse angenommen werden, dafs dies bei derselben ausnahmsweise geschehen sei. Die Behauptung von Paulus, dafs die Anwendung unserer Stelle V. 17 die Veranlassung geworden wäre, bei der Kreuzigung Christi auch eine Annagelung der Füfse anzunehmen, ist willkürlich und kann durch keinen Beweisgrund dargethan werden. Wäre dieses der Fall, so würden die Väter, welche der Kreuzigung Erwähnung thun, und die römische Kreuzesstrafe kannten, das Ungewöhnliche bei der Kreuzigung Christi bemerkt haben; was

Das Kreuz bestand aus einem langen Balken und einem kürzeren Querbalken, welche beide, wie die Alten bezeugen, in Gestalt eines griechischen und lateinischen Tau, T, zusammengefügt waren, jedoch ragte oben gewöhnlich der senkrechte Balken noch etwas hervor, wo die Schrift, welche die Ursache der Strafe enthielt, befestigt wurde. S. Tertullian adv. Marcion., lib. III und Apologet. c. 16; Justin dial. c. Tryph. u. Apolog. I und Justus Lipsius, de cruce lib. I, c. 8. 9—1, p. 29—39.

aber, wie angeführt, nirgends der Fall ist. Auch ist es durchaus unzulässig, wenn Paulus annimmt, dafs Christus seinen Jüngern Hände und Füfse nicht als diejenigen Theile des Körpers, an welchen die Zeichen der Kreuzesstrafe bemerklich waren, sondern als die nackten Theile des Körpers, an denen man Fleisch und Knochen gleich sehen konnte, gezeigt habe. Denn dagegen spricht nicht nur die Stelle Joh. 20, 27, wo Christus den Apostel Thomas von der Identität seiner Person durch die Vorzeigung seiner Wunden in den Händen und in der Seite überzeugt, sondern auch der Ausdruck selbst. Christus hatte bei Vorzeigung seiner Hände und Füfse offenbar den Zweck, seine Jünger durch den Anblick der Wunden an denselben zu überzeugen, dafs der vor ihnen Stehende der gekreuzigte Herr und Meister und kein anderer sei, woher er sagt: *ἴδετε ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι.* Dann sollten sie auch durch die Betastung sich überzeugen, dafs sein Körper kein blofser Scheinkörper sei. In dem Umstande, dafs nach Joh. Christus blofs die Hände und die Seite vorgezeigt habe, liegt, wie Paulus meint, keine Schwierigkeit, weil Luc. 24, 39 blofs von einem Vorzeigen der Hände und Füfse die Rede ist. Wollte man aus jener Stelle den Schlufs machen, dafs die Füfse bei der Kreuzigung nicht mit Nägeln durchbohrt worden seien, so könnte man aus der zweiten Stelle mit demselben Grunde schliefsen, dafs Christi Seite nicht mit einer Lanze durchstochen worden sei. Christus zeigte nach freier Wahl, wie Hengstenb. richtig bemerkt, bald diese, bald jene Merkmale. Sie immer alle vorzuzeigen, würde überflüssig gewesen sein. Die von Paulus versuchte Art und Weise, die für die Annagelung der Füfse wie der Hände sprechenden Gründe zu entkräften, ist demnach unzulässig. Andere Interpreten, wie Kuinöl, suchen noch auf eine andere Weise jenen Stellen, die für die Annagelung der Füfse bei der Kreuzigung Christi sprechen, ihre Beweiskraft zu nehmen, in-

dem sie annehmen, dafs Christus die Füfse vorgezeigt habe, weil dieselben noch die Spuren der Bindung an sich gehabt hatten. Es folge daher aus der Vorzeigung der Füfse wie der Hände keinesweges, dafs jene bei der Kreuzigung durchgenagelt worden seien. Allein dann sieht man nicht ein, warum Christus nicht vielmehr die weit mehr beweisenden Seitenwunden vorgezeigt habe, indem doch einige Striemen an den Füfsen nicht dazu dienen konnten, die Identität seiner Person zu constatiren.

Der von Hufnagel und Rosenmüller gemachte Einwurf, dafs der Verfasser, wenn er an den Kreuzestod gedacht hätte, eine weit genauere und detaillirtere Beschreibung desselben habe geben müssen, bedarf keiner Widerlegung, da in dem Psalm nur einzelne Züge und nicht eine umständliche Beschreibung sich finden. Und die gegebenen Züge sind von der Art, dafs die Person des Leidenden deutlich genug aus einzelnen bestimmten Zügen, wie V. 15. 16 und 19 erkannt werden kann. In der Weissagung die Klarheit und Umständlichkeit der Geschichte zu fordern, ist widersinnig und würde auch gegen die meisten Weissagungen angeführt werden können. Mehreres über diesen Gegenstand zu sagen, halten wir für überflüssig (10).

Was jedoch noch Bedenken erregen könnte, ist der Umstand, dafs im N. T. unsere Stelle, die, wenn von einer Durchbohrung der Füfse und Hände die Rede ist, einen ganz speciellen Zug von Christus enthält, nicht angeführt und auf denselben bezogen wird. Allein es finden sich auch mehrere andere messianische Stellen des A. T. mit speciellen Zügen, die im N. T. nicht angeführt werden.

(10) Ausführlicheres hierüber findet sich in einer von Bähr herausgegebenen besonderen Schrift und in einer Vertheidigung der Annagelung der Füfse bei der römischen Kreuzigung gegen Paulus Einwürfe in Tholuck's liter. Anzeiger, Jahrg. 1833.

Was nun die Lesart כָּאֲרוּ betrifft, so behauptet Jahn a. a. O., dafs für dieselbe oder für כָּארוּ oder כָּרוּ viele Gründe sprechen. Er führt 1) dafür an die alex. Version *ὤρυξαν sie haben durchgegraben*; 2) Aquila: *ᾔσχυναν sie haben geschändet, zerfleischt, durch blutige Wunden entstellt;* 3) die Peschito: ܒܙܥܘ *sie haben gespalten* oder *zerrissen*, da ܒܙܥ im Syrischen für das Hebräische בָּקַע *spalten, zerschneiden, zerreifsen* gebraucht werde; 4) Hier.: *fixerumt;* 5) den Verfasser des Targum der Psalmen, der נָכְתִין *mordentes* wiedergebe und כַּאֲרֵי oder כָּאֲרֵי gelesen habe; 6) die 242. Kennicott'sche Handschrift nach einer Correctur und die 218. de Rossi'sche Handschrift am Rande כָּאֲרוּ; die 337. de Rossi'sche aus dem 15. Jahrh. und die 39. Kennicott'sche Handschrift aus dem 12. Jahrh., oder nach Bruns aus dem 14. Jahrh.; 7) die complut. Polyglotte, Potken's Polyglotte 1518, die Baseler Ausgabe 1516, das Psalterium quadruplex Lugdunense 1530 am Rande. Der Sinn dieser Lesart soll auch ganz leicht und gut zusammenhängend sein. Denn כאר sei nach dem Syrischen כאאר II. *beschuldigen, tadeln, schänden,* wovon כארתא *schwarz, finster, entstellt*, und im Chaldäischen durch Verwechselung des Aleph mit Ajin כְּעַר *bemakeln, schänden, entstellen.* Allein alle diese Gründe sind ohne Beweiskraft, indem sie nur darthun, dafs ursprünglich im Texte כָּאֲרוּ oder כָּרוּ gestanden haben könne. Gegen die Lesart כָּאֲרוּ spricht aber, dafs כָּאַר, wie oben erwähnt, im Hebräischen gar nicht in Gebrauch ist, sich nur in zwei unverdächtigen jüdischen Handschriften findet, und daher nicht ohne die triftigsten Gründe angenommen werden darf. Anders verhält es sich aber mit כָּרוּ von כּוּר. Diese Lesart findet sich aber nur am Rande in der 539. Kennicott'schen Handschrift aus dem 13. Jahrh., von einer jüngeren Hand mit schwärzerer Dinte geschrieben, und scheint, wie de Rossi, Schol. crit. seu suppl. ad var. lect. p. 100 bemerkt, aus der 542. Hand-

schrift aus dem 15. Jahrh. entlehnt zu sein. Da aber, wie wir oben gezeigt haben, כָּאֲרִי nicht nothwendig, wie Jahn meint, *wie ein Löwe* zu übersetzen ist, sondern auch als ungewöhnliche Pluralform des Particips כָּאר für כָּר in der Bedeutung *durchbohrend* genommen werden kann, so können wir die gewöhnliche Lesart כָּאֲרִי als die ursprüngliche nehmen. Uebrigens läfst sich nicht läugnen, dafs ein Jude wegen eines speciellen Zuges der Kreuzigung Christi einen mächtigen Antrieb finden konnte, כָּרוּ oder כָּארִים in כָּאֲרִי, welches *wie ein Löwe* übersetzt werden kann, zu verändern.

Vers 18.

אֲסַפֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי הֵמָּה יַבִּיטוּ יִרְאוּ־בִי׃

»Ich zähle alle meine Gebeine, sie schauen und blicken auf mich.«

Das erste Versglied fassen mehrere Ausleger, wie Hengstenb., so, dafs der Leidende hier von seinem abgemagerten Körper rede, welcher alle Knochen sichtbar hervortreten lasse. Der Leidende, versunken in Schmerz über seine völlige Abmagerung, soll die Gebeine seines nackten Leibes, deren jedes seine schmerzliche Aufmerksamkeit unwillkürlich auf sich gezogen, gezählt haben. Allein wenn im vorhergehenden Verse von der Kreuzigung die Rede ist, so ist es viel wahrscheinlicher, dafs die Worte: »ich zähle alle meine Gebeine« sich auf die Anspannung und Ausrenkung der Glieder des Heilandes am Kreuze beziehen, wie auch Hier. und August. dieselben verstehen. Das Zählen aller Gebeine kann zugleich auf den Schmerz bezogen werden, den der Leidende bei der Ausrenkung in jedem der Gebeine fühlt. Das: ich zähle, kann man in der Bedeutung »ich kann zählen« fassen, und es ist nicht nöthig, anzunehmen, dafs der Leidende die Gebeine wirklich gezählt habe und die Zählung derselben sein einziges trauriges Geschäft gewesen sei. Mit Beziehung

auf den Schmerz in den verrenkten Gliedern ist dann das »ich zähle« so viel als : ich fühle den Schmerz in allen Gliedern. Wenn auch die Abmagerung eine Folge grofser und lang anhaltender Schmerzen ist, so ist doch nicht nothwendig, aus dem Zählen der Gebeine an eine grofse Abmagerung zu denken.

Durch das »Sie (die Feinde) schauen und blicken mich an« bezeichnet der Leidende nicht blofs die rohe Gleichgültigkeit, sondern die Freude und Wonne, welche dieselben im Anblicke seiner ausgerenkten Glieder haben. Es bemerkt daher Theodoret z. d. St. richtig: *ἀντὶ τοῦ ἐπιτωθάζοντες καὶ γελῶντες.*

Das רָאָה mit בְּ construirt, *ansehen*, *betrachten*, wird auch sonst von einem Anblicken mit Lust und Wohlgefallen gebraucht, vgl. Sprüchw. 23, 31; Jes. 53 f. und unsere Erklärung dieser Stelle; Job 3, 9; 20, 17; Ps. 37, 34; 54, 9; 112, 8, wo es von Schadenfreude gebraucht wird; Ps. 118, 7. Der Wohlgesinnte, Fühlende und Mitleidige wendet seinen Blick von dem schwer Verwundeten und dem erbärmlichen Schauspiele weg. — Dafs bei der Kreuzigung Christi die gefühllosen Juden und Feinde eine Lust an seinen Leiden hatten und seiner noch spotteten, ist aus dem N. T. bekannt. Wenn Basilius und Euthinius das Schauen auf die hingestellten Wachen und das Blicken auf den Spott, den er am Kreuze litt, beziehen, so scheint uns diese Erklärung nicht natürlich. — Uebrigens läfst dieser Vers, wie der folgende, kaum noch einen Zweifel daran, dafs man dem Leidenden die Kleider ausgezogen hatte.

Vers 19.

יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל־לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל :

»Sie theilen meine Kleider unter sich und werfen um mein Gewand das Loos.«

Nach diesem Verse haben die Feinde dem Leidenden bereits die Kleider ausgezogen und sind im Begriffe, den letzten Streich zu führen. Denn wenn man Jemandes Kleider bereits theilt, so giebt man dadurch zu erkennen, dafs derselbe sie nicht mehr nöthig hat und daher dem Tode Preis gegeben werden soll. Dafs man um die Kleider Jesu das Loos geworfen habe, berichten alle 4 Evangelisten, Matth. 27, 35; Marc. 15, 24; Luc. 23, 24, und bei Johannes 19, 23. 24 heifst es : »οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. Ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄῤῥαφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου· εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· Μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται. Ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα· Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔλαβον κλῆρον.« Richtig Theodoret z. d. St. : »Καὶ τοῦτο δὲ σαφῶς ἡ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἱστορία διδάσκει.« Rosenm. und Jahn (vatic. Mess. II, p. 260) sind der Meinung, dafs die Verba nur den Vorsatz anzeigen, s. v. a. : sie halten meinen Untergang schon für so sicher, dafs sie schon unter sich ausmachen, wie sie meine Kleider vertheilen wollen. Allein diese Erklärung ist unzulässig, weil der Leidende nach dem vorhergehenden Verse nackt ist, die Feinde sich an dem Anblicke des verrenkten und entstellten Körpers weiden und die Verba יְחַלְּקוּ und יַפִּילוּ sich auf die Gegenwart beziehen müssen, wie die vorhergehenden Verba. Auch wird der Zusammenhang zerrissen, wenn man das Sehen dort blofs auf die Noth im Allgemeinen bezieht. Der Leidende hat den Tod unmittelbar vor Augen. Man darf daher auch nicht übersetzen : es *werden* meine Kleider getheilt. Diese Auffassung von Rosenm., Jahn u. A. hat zunächst ihren Grund in dem Umstande, dafs sich in der Geschichte Davids, den man für das Subject des Psalmes hält, kein Moment findet, worin derselbe in einer solchen Lage, wie

der hier geschilderte Leidende, sich befunden hat. Die Meinung von Bade a. a. O. II, S. 115, dafs die Entblöfsung Christi in innigster Verbindung mit der ersten Sünde stehe und wir durch Christi Entblöfsung wieder mit Gnade umkleidet worden seien, ist gesucht und gezwungen.

Einige Ausleger haben hier an die Sitte gedacht, den Feind zu berauben, weil der Leidende wehrlos erscheint und man nur den Erschlagenen die Kleider auszog. Der Plural בְּגָדִים von בֶּגֶד, eig. *Bedeckung*, *Decke* von בָּגַד *bedecken*, bezeichnet die Kleider im Allgemeinen, das לְבוּשׁ speciell das Hauptkleidungsstück, den langen Rock, das Oberkleid des Morgenländers, nach dessen Ausziehen man ganz nackt ist, so dafs also eine Steigerung Statt findet. Vgl. Job 24, 7—10; Ps. 35, 13; Esth. 4, 2; 1 Mos. 24, 53.

Vers 20.

וְאַתָּה יְהוָה אַל־תִּרְחָק אֱיָלוּתִי לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה׃

»*Doch du, Jehova, sei nicht ferne, meine Stärke eile mir zur Hülfe.*«

Nach Beschreibung der unsäglichen Leiden und Noth, V. 13—19, wendet sich der Leidende wieder mit einer noch dringenderen Bitte als V. 12 zu Jehova, dafs er ihm helfen möge, weil, wenn jetzt keine Hülfe von ihm erfolge, er ganz verlassen sei (V. 12). In dem Umstande, dafs der Leidende Gott seine Stärke nennt, liegt deutlich ausgedrückt, dafs er im Vertrauen zu ihm seine Stärke findet und die Leiden bisher ertragen hat. Und darin liegt denn zugleich die Zuversicht der Erhörung angedeutet. In dem אֱיָלוּתִי liegt eine Beziehung und etymologische Erklärung des den Anfang des Psalmes beginnenden אֵלִי eig. *mein Starker*. Das וְ vor אַתָּה ist hier wie 1 Mos. 2, 17; 17, 21; Hos. 1, 7 u. a. als Gegensatz mit *doch* zu übersetzen.

Vers 21.

הַצִּילָה מֵחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כֶּלֶב יְחִידָתִי׃

»*Errette vom Schwerte meine Seele, aus der Tatze des Hundes mein Einziges.*«

Durch das Schwert, welches den Tod bringt, wird die Todesgefahr bezeichnet. Hier individualisirt das Schwert alles, was den Tod bringt, wie 2 Sam. 11, 24. 26. So bezeichnet auch Zach. 13, 7 das Schwert den gewaltsamen Tod. Es ist daher nicht nöthig anzunehmen, dafs der Leidende den Tod durch das Schwert gefürchtet habe. Wer hier auf einer buchstäblichen Auffassung besteht, der mufs auch die parallelen Ausdrücke : »aus der Hand des Hundes, aus dem Rachen des Löwen, aus den Hörnern der Büffel«, buchstäblich verstehen, was aber kein Ausleger thut. Da der Leidende seine blutgierigen und wüthenden Feinde mit Hunden, Löwen, Stieren und Büffeln vergleicht, so ist das יָד *Hand* hier für *Tatze* ganz passend. Das יְחִידָתִי *mein Einziges* ist entweder auf נַפְשִׁי *meine Seele* zu beziehen, oder als Neutrum : mein Einziges, mein Liebstes, für : *mein Leben*, wie Ps. 35, 17 und כָּבוֹד Ps. 16, 9; 57, 9; 108, 2 zu fassen. Nach Gesenius im Thes. ling. hebr., der : יְחִידָתִי *meine Einzige* übersetzt, soll der Leidende darauf hinweisen, dafs er nur *ein* Leben zu verlieren habe. Allein dieser Gedanke ist weniger passend. Dieser Erklärung ist noch vorzuziehen die, nach welcher יְחִידָתִי *meine Einsame*, d. i. Verlassene, nämlich Seele bezeichnen und die im Vorhergehenden geschilderte Lage ausdrücken soll. In der Bedeutung : *einsam verlassen* kommt יָחִיד allerdings Ps. 25, 16; 68, 7 vor, aber nicht יְחִידָה.

Die Bemerkung, dafs hier nicht von Christus die Rede sein könne, weil er nicht vom Tode errettet worden sei, ist von keinem Gewichte, da der Tod Christi nur als

blofser Durchgang zum Leben zu betrachten, gleichsam kein Tod zu nennen ist, und die Auferstehung vom Tod der glänzendste Beweis der Errettung war.

Vers 22.

הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אַרְיֵה וּמִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי׃

»Errette mich aus dem Rachen des Löwen und aus den Hörnern der Büffel erhörest du mich.«

Nachdem der Leidende im ersten Versgliede seine Bitte um Errettung von den mächtigen und wüthenden Feinden, die er hier Löwen und Büffel nennt (11), fortgesetzt hat, spricht er im zweiten Versgliede die Zuversicht der Erhörung aus. Die hebräische Sprache erlaubt zwar, auch das zweite Versglied wunschweise: *und erhöre mich aus den Hörnern der Büffel* zu übersetzen, weil sehr häufig, wenn der Imperativ und Optativ vorangegangen, die Rede blofs voraussetzend und beschreibend fortgesetzt wird. Allein die von uns gegebene, mit dem Hebräischen übereinstimmende Uebersetzung ist, da sie die Zuversicht der Errettung ausspricht, am Ende der Bitte und zu dem Folgenden ganz passend und hat eine Beziehung auf das לֹא תַעֲנֶה im dritten Verse. Man kann sich daher das עֲנִיתָנִי von dem מִקַּרְנֵי רֵמִים durch eine kleine Pause getrennt denken. Auf die dringende Bitte: »errette mich aus dem Rachen des Löwen« erhält der Leidende die Zusicherung der Erhörung, so dafs plötzlich die Bitte in die Zuversicht übergeht: »und aus den Hörnern der Büffel erhörest du mich.«

Die alten Uebersetzer haben das zweite Versglied anders übersetzt, indem sie unter רֵמִים nicht *Büffel*, sondern *Einhörner* verstehen oder רֵמִים lesen und עֲנִיתָנִי nicht als Zeitwort, sondern als Nomen fassen. So übersetzt der

(11) Nach Theodoret sollen unter *Hund*, *Löwe* und *Einhorn* (richtiger: Büffel) hauptsächlich der Teufel, der Urheber des Leidens und des Todes zu verstehen sein; er vergleicht Hebr. 2, 14; Joh. 12, 31; 14, 30.

Alex. : καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου, welche Worte die Vulgata : »et (salva) a cornibus unicornium humilitatem meam« wiedergiebt; der Syr. : ܘܡܢ ܩܪܢܐ ܪܡܐ ܡܘܟܟܝ »et (libera) a cornu excelso humilitatem meam«; der Chald. umschreibend : וּמִמַּלְכִין דְּתַקִּיפִין וְרָמִין כְּרֵימָנָא קַבַּלְתָּא צְלוֹתִי »et a regibus potentibus et elatis bubali instar accepisti orationem meam«; Hier : »et de cornibus unicornium exaudi me«, und der Arab., dem Alex. folgend : وَتَوَاضُعِي مِنْ قَرْنِ ذِي ٱلْقَرْنِ ٱلْوَاحِد »et (salva) humilitatem meam a cornu unicornis.« Unter רֵמִים und רְאֵמִים Ps. 29, 6 von רְאֵם 4 Mos. 23, 22; 5 Mos. 33, 17; Ps. 9; Ps. 92, 11, רֵים Job 39, 9. 10 vom Zeitworte רָאַם Zach. 14, 10, s. v. a. רום *hoch sein*, ist aber mit den alten Uebersetzern nicht das *Einhorn*, oder mit Aquila und Saadia Job 39, 9 das *Rhinoceros*, sondern der *Büffel*, ein wilder Stier, zu verstehen, welcher geschwind läuft (4 Mos. 23, 22) und eine grofse Kraft im Horne hat, womit er leicht seinen Feind oder das ihm Widerstehende zu Boden wirft. Im Arabischen bezeichnet رِيمٌ eine Antilopenart, welche einige Gelehrte (s. Bocharti Hierozoic. I, p. 948 ff.) auf das Hebräische anwenden, allein der arabische Sprachgebrauch ist hier wohl nur verwandt, weil die Antilopen zu den in den Schriften des A. T. angeführten *Büffeln* nicht passen (12). Da das Einhorn in früheren Zeiten kein Reisender gesehen hatte, so haben viele dasselbe für ein fabelhaftes Thier gehalten. In neueren Zeiten hat man es aber in Tibet wieder vorgefunden und selbst in einem lebenden

(12) Plinius beschreibt es hist. nat. VIII, cap. 21 : „Das Einhorn ist ein sehr wildes Thier, das am Leibe einem Pferde, am Kopfe einem Hirsche, an den Füfsen einem Elephanten, am Schwanze einem wilden Schweine gleicht, stark brüllt, und mitten auf der Stirn ein schwarzes, zwei Ellen langes Horn hat. Man sagt, es könne nicht lebendig gefangen werden.“

Exemplare nach England gebracht. S. Rosenmüller's Morgenland II, S. 269 ff.; Quarterly Review Nr. 47. Es ist das Einhorn eine Art wildes Pferd, mit einem Horne auf der Stirn. Auch will man dieses Thier im südlichen Afrika gefunden haben (13); auf den Ruinen von Persepolis findet sich dasselbe abgebildet. Dafs das im A. T. erwähnte רְאֵם nicht dieses Thier sei, beweist der Umstand, dafs dasselbe, wenn es auch im Innern von Tibet heerdenweise lebt, für den Schauplatz der biblischen Geschichte ganz fremd ist und demselben in der Bibel *zwei* Hörner (קְרָנַיִם) zugeschrieben werden, 5 Mos. 33, 17. Durch diese Bemerkung erscheint auch zugleich als unzulässig die Uebersetzung der Vulgata durch *Rhinoceros*, *Nashorn*, ein dreihufiges vierfüfsiges Thier, welches an Gröfse fast dem Elephanten gleicht, ein Horn auf der Nase hat und in Afrika und Indien lebt.

Diejenigen, welche עֲנִיתָנִי durch *humilitas mea* wiedergeben, haben entweder ענותני von עֲנָוָה *Demuth* Sprüchw. 15, 33; 18, 12; 22, 4; Zeph. 2, 3 gelesen, oder es für das Femininum עֲנִיָּה von עָנִי *arm*, *hülflos*, *sanftmüthig* 2 Mos. 22, 24; 5 Mos. 24, 12; Ps. 10, 2. 9; 14, 6; 18, 28 genommen. Ein Nomen עֲנִית ist nicht in Gebrauch.

Vers 23.

אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ לְאֶחָי בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלְלֶךָּ׃

»Ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern, inmitten der Versammlung dich loben.«

Von diesem Verse an (23—32) schildert der Leidende in Gewifsheit seiner Rettung die herrlichen Folgen, welche aus dem Erdulden des Leidens und der Errettung für Israel (23—27) und für die Heiden (28—32) hervorgehen werden.

(13) Vgl. „Versuch über das vierfüfsige Säugethier Reem der heil. Schrift." Ein Beitrag zur Naturgeschichte des Einhorns. Von Dr. F. Albr. Ant. Meyer. Leipzig 1796.

Den Namen Jehova's, des einen wahren lebendigen Gottes, verkündigen, ist hier so viel als : dasjenige verkündigen, was derselbe als der Erretter gethan hat. Die Brüder, welche der Leidende hier meint, sind nach V. 24 alle Nachkommen Israels, die den einen wahren Gott erkennen und verehren. Nicht blofs für den Leidenden hat seine Errettung eine hohe Bedeutung und ist ein wichtiger Grund des Lobes und Preises, sondern für das ganze Volk, namentlich die Gottesfürchtigen. Der Gegensatz der Brüder sind in V. 28 die Heiden. Es ist demnach die Versammlung nicht etwa ein enger Kreis von Freunden, sondern sie besteht aus dem ganzen Volke Israel, vgl. 3 Mos. 16, 17; 5 Mos. 31, 20. Auch in den Parallelstellen Ps. 35, 18; 40, 10; 49, 1 ist der ganze Same Israels gemeint.

Unter קָהָל *Versammlung* wird öfters zwar zunächst das am Heiligthum und im Tempel versammelte Volk, dann aber, da ja nicht das ganze Volk bei demselben erscheinen konnte und das versammelte gegenwärtige das übrige repräsentirte, ganz Israel verstanden. Daher heifst es 2 Chron. 20, 3—5 : »Und Josaphat rief ein Fasten aus über ganz Israel, und es versammelte sich *ganz Juda* zu bitten Jehova. Und Josaphat stand in der *Versammlung Juda's* und *Jerusalem's* im Hause Jehova's. — Und über Jehasiel kam der Geist Gottes inmitten der Versammlung; und sprach : vernehmet *ganz* Juda und ihr Bewohner Jerusalems.« Die Anwesenden repräsentiren hier das ganze Volk, welches an den herrlichen Folgen des Leidenden participirt. Sollen die Leiden und die Errettung in einer öffentlichen religiösen Versammlung Gott für die ihm ertheilte Gnade und Wohlthat danken, so mufs derselbe eine Person von hoher Wichtigkeit und Würde sein. Denn es ist unwahrscheinlich, dafs es jedem Erretteten frei stand, in öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen seine Rettung bekannt zu machen und zu reden. Dann konnte auch das Leiden und die Errettung eines jeden frommen Israeliten nicht solche Folgen haben, als die hier geschilderten.

Uebrigens ist hier der Hauptgedanke, und der Kern, dafs die Errettung des geschilderten Leidenden dem ganzen Volke zu Gute kommen und ein Gegenstand des Lobes und Preises in den religiösen Versammlungen sein soll. Da Jehova in den religiösen Versammlungen für seine Wohlthaten und Gnadenerweisungen öffentlich gepriesen wurde, so wählt der Verfasser hier die am meisten anschauliche, dichterische Form einer feierlichen Versammlung des Volkes im Heiligthum. Das : *ich will preisen, verkündigen,* kann man daher so fassen : ich will durch die religiöse Versammlung, die mit mir auf's Innigste verbunden ist, gleichsam eine Einheit, eine Person ausmacht, Jehova preisen für das, was er mir Gutes erwiesen hat. Auf jeden Fall ist es unrichtig, wenn de Wette bemerkt, dafs man sich die Brüder, die gläubige Versammlung, als ein Loos mit dem Dichter theilend zu denken habe. Davon findet sich im Folgenden keine Spur. Das dem Leidenden zu Theil gewordene Heil gehört in so fern Allen an, als sich in ihm Gott in seiner Gröfse und Herrlichkeit abspiegelt und allen heilsam und beglückend ist. — Auf diese Stelle beruft sich Paulus Hebr. 2, 12, um zu zeigen, dafs Christus die menschliche Natur angenommen und Bruder der Menschen geworden sei. Nach der Auferstehung belehrte Christus zuerst seine Apostel (Matth. 28, 10) und gab ihnen den Auftrag, dasjenige, was er ihnen bekannt gemacht habe (Joh. 17, 6), allen Völkern zu verkündigen, Matth. 28, 19.

V. 24 und 25 folgen nun die Worte, womit der Errettete Jehova seinen Brüdern verkündigen und ihn inmitten der Gemeinde loben will.

Vers 24.

יִרְאֵי יְהוָה הַלְלוּהוּ כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ כָּל־זֶרַע
יִשְׂרָאֵל :

„Die ihr Jehova fürchtet, lobet ihn, ihr alle von Jakobs Samen ehret ihn, und fürchtet ihn alle vom Samen Israels.“

Der Grund, warum der Leidende mit einer Aufforderung zum Lobe und Preise an die Gottesfürchtigen beginnt, liegt darin, dafs er vornehmlich die frommen Gottesverehrer aus Israel, die gläubige Gemeinde im Auge hat, indem nur das Lob und der Preis von diesen vor Gott Werth hat und nur diese bereit sind, für die grofsen Wohlthaten ihm zu danken. Es bemerkt daher Hengstenb. richtig, dafs die Anrede an die Gottesfürchtigen darauf hinweise, dafs der Leidende es nicht mit den Nachkommen Jakobs als solchen zu thun hat, die durch ein leibliches Band mit einander verbunden sind. Das הַלְלוּהוּ *lobet* und hauptsächlich גּוּרוּ *fürchtet*, *scheuet* deutet wohl darauf hin, dafs der Errettete oder der von seiner Rettung Ueberzeugte nicht ausschliefslich an solche denkt, welche sich mit ihm in gleicher Lage befinden, indem er den Anderen wohl : *vertrauet* zugerufen haben würde.

Vers 25.

כִּי לֹא־בָזָה וְלֹא שִׁקַּץ עֱנוּת עָנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וּבְשַׁוְּעוֹ
עֵלָיו שָׁמֵעַ׃

»*Denn er verachtete und verabscheuete nicht das Leiden des Leidenden, und verbarg sein Antlitz nicht vor ihm, und da er zu ihm schrie, erhörete er.*«

Die Aufforderung zum Preise gründet der Errettete hier auf die von ihm gemachte Erfahrung. Das Antlitz verbergen, ist Zeichen der Versagung der Hülfe, hingegen das Nichtverbergen und Anschauen Zeichen der Hülfe und Erhörung. Sein Beispiel soll Anderen ein Antrieb zum Lobe sein und einen Beweis geben, dafs Gott die errettet, welche auf ihn vertrauen und bei ihm Schutz und Hülfe suchen. Sein Schicksal soll also bestimmend auf einen grofsen Theil des Volkes einwirken. Zugleich liegt hierin ein Beweis, dafs der Errettete eine wichtige Person ist.

Das עֱנוּת giebt der Alex. durch *δεήσις*, die Vulg. durch deprecatio, der Syr. durch ܒܥܘܬܐ, *Flehen*, *Geschrei*, *Gebet*, der Chald. durch צְלוֹתָא *precatio*, Hier. durch modestia wieder.

Allein עֱנוּת von עָנָה *leiden, gebeugt, unterdrückt sein*, in Piel : *bedrücken*, bezeichnet nicht *Gebet, Flehen*, sondern *Leiden*, wie עֳנִי *Leiden, Bedrückung, Elend*, 1 Mos. 16, 11; 31, 42; 41, 52. — Die Bitte Jesu fand Erhörung durch die Auferstehung. Er hatte nicht gebeten, dafs er keine Leiden zu bestehen haben (Matth. 27, 39), sondern dafs er nicht dem Tode hingegeben werden möge.

Vers 26.

מֵאִתְּךָ תְּהִלָּתִי בְּקָהָל רָב נְדָרַי אֲשַׁלֵּם נֶגֶד יְרֵאָיו׃

»*Von dir* (ist, erschallt) *mein Lobgesang in grofser Versammlung, meine Gelübde will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten.*«

Dafs der Errettete hier nicht beschreibt, was Gott ihm gethan, sondern dafs er ihm danken und preisen wolle und welche heilbringende Folgen aus seiner Errettung hervorgehen werden, zeigt der Zusammenhang und der Parallelismus. Das : »Von dir ist mein Lobgesang« bedeutet nicht : Du hast mir zum Lobgesange Veranlassung gegeben, oder : du bist die Ursache meines Lobes, wie Rosenmüller, Bade u. A. wollen, sondern, da מֵאִתְּךָ nicht entgegensteht, du bist der Gegenstand meines Lobes und Preises. Die Sache hat sich jetzt gewendet. Die frühere Klage und das angstvolle Flehen um Errettung ist nun in Folge der Errettung in Lob und Preis übergegangen, und die Dissonanz, die darin bestand, dafs in die Lobgesänge Israels die Klage und das Flehen um Errettung hineintönte, ist jetzt gehoben. Auf Christus bezogen, soll Gott von den Gläubigen, deren Haupt er ist, gepriesen werden, dafs er durch seinen Sohn die Erlösung vollbringen liefs (14).

(14) Bellarmin bemerkt zu den Worten : »*Apud te laus mea in ecclesia magna*«, id est, laus, quam ego tibi canam per fideles meos, erit apud te, sive coram te in ecclesia magna, non in coetu paucorum Hebraeorum, sed in ecclesia omnium gentium. Posset etiam hic locus exponi de laude, qua laudatur Christus in ecclesia coram deo.«

Loben und preisen die Gläubigen Gott mit den Worten des geretteten Leidenden und geschieht dieses in seinem Namen, so kann er sagen, dafs er in grofser Versammlung ihm lobsingen wolle.

Bei Erklärung des zweiten Gliedes sind die Ausleger darüber verschiedener Ansicht, ob das zweite Versglied und der folgende Vers *eigentlich* zu fassen seien, oder eine bildliche Darstellung enthalten. Da man bei grofser Noth Gelübde zu thun pflegte, Gott, wenn er daraus errette, Opfer darzubringen, und zu den damit verbundenen Mahlzeiten Wittwen, Waisen und Arme einzuladen (5 Mos. 12, 18; 16, 11; vgl. 2 Mos. 18, 12; 1 Sam. 9, 13. 16) und dieselben zu Theilnehmern des Heils und Mitgenossen der Freude, des Dankes und des Lobes zu machen, so kann man das Gelübde, was der Errettete bezahlen will, im eigentlichen oder bildlichen Sinne nehmen. Von diesen Dankopfern kamen nur die Fettstücke auf den Altar und wurden verbrannt; das Uebrige wurde nach Abzug eines den Priestern bestimmten Theils zu Opfermahlzeiten verwandt. Vgl. Michaelis, Mos. Recht II, §. 143 und Jahn's Archäol. III, §. 103. Diejenigen, welche, wie Hengstenb. u. A., dieses bildlich fassen, verstehen nach dem Vorgange von Theodoret unter dem von dem Erretteten veranstalteten Opfermahle, woran die Gottesfürchtigen Theil nehmen, den Dank und das Lob (15). Hofmann hat sogar geläugnet, dafs hier das Bild eines Opfers zu Grunde liege, indem er das Bezahlen der Gelübde ohne weiteres von der Darbringung des Dankes erklärt. Allein das Gelübde, wie Hengstenb. richtig bemerkt, bezieht sich immer auf etwas Aeufseres, und nie sind blofse Gefühle und Worte Object desselben. Dafs die gewöhnliche Art der Gelübde Opfer sind, zeigen zahlreiche Stellen, namentlich 3 Mos. 7, 16 ff.;

(15) Theodoret: »Εὐχὰς ἐνταῦθα οὐ προσευχὰς λέγει, ἀλλὰ τὰς ὑποσχέσεις.

22, 18; 4 Mos. 29, 39; 5 Mos. 12, 6; Ps. 66, 12—15. Vgl. Michaelis, mosaisches Recht Th. 3, §. 145. Hofm. beruft sich zur Bestätigung seiner Meinung auf Ps. 50, 14 und 61, 9. In der ersteren Stelle heifst es: »bringe Gott Dankopfer (d. i. den Dank als Opfer) dar, — Und zahle dem Höchsten dein Gelobtes«, und in der zweiten Stelle: »dann will ich lobsingen deinen Namen ewiglich, — Um zu erfüllen meine Gelübde Tag für Tag.« Allein an der ersteren Stelle kann man ganz gut und passend Opfer verstehen, die mit der rechten und dankbaren Gesinnung dargebracht werden sollen. Und in der zweiten brauchen ebenfalls die Gelübde nicht blofs die Gott gelobten Danksagungen zu sein. Bildlich sind jedoch die Opfer Hos. 14, 3; Hebr. 13, 15 zu fassen, wo von Lippen-Opfern die Rede ist. Allein das *Bezahlen der Gelübde*, und namentlich der folgende Vers, wo vom Essen und Sattwerden, und V. 30, wo wieder vom Essen die Rede ist, lassen es kaum zweifelhaft, dafs der Errettete von Opfermahlzeiten redet, woran die Gottesverehrer und selbst die bekehrten Heiden Theil nehmen sollen. Ist nun im Psalm von Christus die Rede, so kann mit Grund angenommen werden, dafs das Opfer, was er darbringen will und woran selbst die Heiden Theil nehmen sollen, das unblutige Opfer des neuen Bundes ist, wovon Malach. 1, 11 spricht, und an welchem alle Völker der Erde, die in sein Reich eingetreten sind, Theil nehmen. Dafs das Gelübdeopfer, welches der Messias entrichtet und an welchem die Gläubigen durch Genufs Theil haben, das eucharistische Opfer des neuen Bundes sei, nehmen nach dem Vorgange von Hier., August., Theodoret viele ältere und neuere Ausleger, wie Bellarmin (16), Allioli,

(16) Der bemerkt: „Per vota, intelligenda videntur hoc loco vota sacrificiorum et oblationum, iuxta illud Isaiae 19, 21, *colent in hostiis, et muneribus*; *vota vovebunt domino, et reddent.* Christus enim cum videret holocaustum mortis suae gratissimum deo fuisse, videtur quodammodo promisisse, se holocaustum illud per ministros suos frequentissime oblaturum, eo, quo deceret modo.«

Schegg, Loch und Reischl an. Vgl. Joh. 6, 48—59. Wir können daher Bade (Christol. II, S. 126) nicht beistimmen, wenn er V. 27 das Essen und Gesättigtwerden von der geistigen Speise der Lehre und der durch Christi Leiden und Auferstehung erworbenen Gnadenfülle des Christenthums erklärt. Die Stellen, wo Jesus das Himmelreich, seine Kirche, mit einem Hochzeitsmahle Matth. 22, 1 ff., und mit einem Abendmahle Luc. 14, 16 ff. vergleicht, und Joh. 4, 13. 14; 7, 37—39 von einem lebendigen Wasser spricht, können nicht zum Beweise der bildlichen Darstellung unserer Stelle angeführt werden. Denn die neutestamentlichen Stellen sind anderer Art und lassen darüber keinen Zweifel, dafs sie bildlich zu fassen sind. Da das Gelübdeopfer, welches zu den Dankopfern gehörte und aus einer blutigen und unblutigen Gabe bestand (3 Mos. 3, 1—17; 7, 11—22. 28—36; 22, 18—23), hier ganz passend das von Christus gestiftete freiwillige Opfer des neuen Bundes bezeichnet, und dasselbe segen- und heilbringend für alle, die in rechter Weise daran Theil nehmen, ist, so stimmen wir denjenigen Erklärern bei, welche hier eine Ankündigung des eucharistischen Opfers des neuen Bundes finden.

Die Worte: »*ich will sie bezahlen* (d. i. darbringen) *vor denen, die ihn fürchten*«, wie das Folgende, bezeichnen nicht blofs die frommen und gläubigen Israeliten, sondern auch alle Heiden, die sich von einem Ende der Erde bis zum anderen zum wahren Gott bekehren, als die Theilnehmer an dem Dankopfer.

Vers 27.

יֹאכְלוּ עֲנָוִים וְיִשְׂבָּעוּ יְהַלְלוּ יְהוָֹה דֹּרְשָׁיו יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד׃

Vers 28.

יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל־יְהוָֹה כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ
כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם׃

»*Es werden die Bedrängten essen und satt werden, preisen Jehova, die ihn suchen, es lebe euer Herz auf ewig auf.* —

Gedenken werden und zu Jehova zurückkehren alle Enden der Erde und anbeten vor dir alle Geschlechter der Heiden.«

Nach V. 27 sollen an dem Opfermahle auch die Bedrängten und Leidenden, welche ihre Hülfe und Rettung bei Jehova, dem einen wahren Gott, suchen und ihn preisen, Theil nehmen und ihre Bedürfnisse und Wünsche völlig befriedigt finden. Diese Erquickung und Stärkung soll keine kurze und vorübergehende, sondern eine ewige sein und völlig den Wünschen entsprechen. Das Herz, welches durch Kummer, Sorgen und Schmerz kraftlos wird und gleichsam daran erstirbt (Ps. 109, 22; 1 Sam. 25, 27), soll wieder mit Trost, Muth und Freude erfüllt werden und neue Lebenskraft erhalten. Dafs das Opfermahl, welches so grofse Wirkungen und segensreiche Folgen für den Theilnehmer hat, ein ganz anderes sein müsse, als die gewöhnlichen Opfermahlzeiten der Israeliten, welche eine vorübergehende Erquickung und Stärkung verschaffen, unterliegt keinem Zweifel. Und ein solches ist das unblutige Opfer des neuen Bundes, welches die Seele des Theilnehmers mit Trost, Kraft und Freude erfüllt und Hoffnung zum ewigen glücklichen Leben giebt. Durch den Genufs wird die Seele mit neuer Lebenskraft erfüllt und auf's Innigste mit Christus, dem Erleuchter und Gnadenspender, verbunden, mit ihm gleichsam eine Person (17). Das »es lebe« schliefst offenbar das : »es wird leben« in sich und drückt aus, dafs der Genufs des Opfermahls den Wünschen des Theilnehmers entspricht. Dafs die Theilnahme am Opfermahle nicht bildlich zu fassen sei und die blofse Gemeinschaft des Segens und Dankes ausdrückt, haben wir bei Erklärung des vorhergehenden Verses bereits gesagt.

Das עֲנָוִים, Plural von עָנָו, welches Einige mit *Arme*, Andere mit *Sanftmüthige* (Hengstenb.), Andere mit

(17) Auch Theodoret denkt hier an das eucharistische Mahl, wenn er schreibt : »*Τὴν θείαν τροφὴν, καὶ πνευματικὴν ἴσμεν διδασκαλίαν, καὶ τὴν μυστικὴν καὶ ἀθάνατον εὐωχίαν, ἣν οἱ μεμνημένοι γινώσκουσι.*«

Elende übersetzen, bezeichnet *Leidende, Hülfsbedürftige*, wie Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 76, 10; Spr, 3, 34, und hat häufig den Nebenbegriff : geduldig Leidende, demüthige, fromme Dulder, wie Ps. 25, 9; 37, 11; 69, 33. Das : *Jehova suchen*, nach ihm trachten, um ihn sich bemühen, ist so viel als : *ihn verehren*, wie Ps. 14, 2; Jes. 58, 2; Hos. 10, 12 u. a.

Im 28. Verse wendet sich der Errettete zu den Heiden und schildert die heil- und segenbringenden Folgen des Leidens und der herrlichen Errettung des Leidenden, welche die Theilnahme am Opfermahle für sie haben. Alle Heiden sollen Jehova, den einen wahren Gott, erkennen, ihm Dank- und Preisgebete für die Errettung und das ihnen daraus, wie aus dem Opfermahle, zufliefsende Heil und Glück darbringen. Das Object des Beherzigens ist offenbar die Errettung, das Opfermahl und das auf alle Völker sich erstreckende Gottesreich.

Das זָכַר *sich erinnern*, *gedenken*, bezeichnet hier, wie an mehreren anderen Stellen, 5 Mos. 5, 15; 15, 15; Job 7, 7; Klagl. 1, 9; Jes. 47, 7; Ps. 119, 55 *bedenken*, *zu Herzen nehmen*. Hofm. bezieht das יִזְכְּרוּ auf Jehova in dem Sinne : sie werden sich auf Jehova besinnen. Da aber nach dieser Erklärung die Bekehrung der Heiden unabhängig von der Errettung des Leidenden sein würde, der Zusammenhang aber diese Beziehung auf dieselbe fordert, so ist sie offenbar unzulässig. Denn da nach demselben das אָכְלוּ V. 30 in Beziehung steht zu יֹאכְלוּ V. 27, wozu sich יִשְׁתַּחֲווּ *sie beten an* gerade so verhält, wie hier das יָשֻׁבוּ zu dem יִזְכְּרוּ, wie das יְסֻפַּר V. 31 und das עָשָׂה V. 32 zu dem dem Leidenden ertheilten Heile, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, dafs jene Erklärung verwerflich ist. Da das Heidenthum ein Abfall von dem einen wahren Gott ist, welchen in der Urzeit die Völker erkannten und verehrten, so nehmen mehrere Ausleger, wie Umbreit, an, dafs durch יָשֻׁבוּ die Rückkehr zur Wahrheit bezeichnet werde. Die Entgegnung Hengstenberg's, dafs שׁוּב eig. *sich abwenden* (hier von den Götzen) bezeichne und die

Bedeutung : *zurückkehren* eine secundäre sei, ist unzulässig, weil nicht nur der Sprachgebrauch für die eigentliche *zurückkehren, umkehren,* daher הֵשִׁיב und שׁוֹבֵב *zurückführen,* spricht, sondern auch der Umstand, dafs, wenn auch : *sich abwenden* die eig. wäre, doch dasselbe in zahlreichen Stellen die Bedeutung : *zurückkehren* hat.

Dafs אַפְסֵי אָרֶץ *Enden der Erde* sich auf die ganze bewohnte Erde bezieht (18), haben wir bei Erklärung des zweiten Psalmes zu V. 8 bereits zur Genüge dargethan. Die Verheifsung, dafs alle Völker der Erde sich bekehren werden zu dem einen wahren Gott, bezieht sich offenbar auf die den Patriarchen ertheilten Verheifsungen, I Mos. 12, 3; 22, 18; 28, 14.

Da kein König Israels und kein frommer Israelit solche Folgen als die hier geschilderten von seinen Leiden, insbesondere von seiner Errettung und seinem Opfermahle erwarten konnte, und da die Bekehrung der Heiden im Grofsen und Ganzen zu dem einen wahren Gott nur dem Messias, dem grofsen Nachkommen Davids, zugeschrieben wird, so liegt in diesem Verse der deutlichste Beweis, dafs in unserem Psalme von dem leidenden und glorreich auferstandenen Heiland, dem Lichte der Heiden, die Rede ist.

Vers 29.

כִּי לַיהוָה הַמְּלוּכָה וּמוֹשֵׁל בַּגּוֹיִם׃

„Denn Jehova's ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden.“

In diesem Verse wird als Grund, warum die Heiden Jehova huldigen sollen, die ihm über die ganze Erde gebührende Herrschaft angegeben. Denn wenn Jehova, der eine wahre Gott, der legitime König der ganzen Erde ist,

(18) In diesem Sinne schreibt auch Theodoret : „Πάντα μέντοι τὰ πέρατα τῆς γῆς, οὐχ ἓν ἔθνος, οὐδὲ δύο, ἀλλ' ἐκ πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην προσδραμοῦνται μυρίοι, καὶ δέξονται προθύμως τὴν τῆς θεογνωσίας ἀκτῖνα.

und nicht die falschen Götzen, welche die Heiden verehren, so mufs er auch als solcher dereinst anerkannt werden. Da diese Anerkennung aber nur in Folge einer Bekehrung der Heiden und durch deren Unterwerfung unter seine Gebote und Vorschriften, und durch willigen Gehorsam geschehen kann, so wird hier offenbar eine Bekehrung derselben geweissagt. Diese Bekehrung ist aber wieder eine Folge der Errettung und des Opfermahls des in unserem Psalm geschilderten Leidenden, indem Gott sich darin auf eine solche Weise offenbart und seine Herrlichkeit und Macht entfaltet, dafs selbst die Heiden dieses anerkennen müssen. Parallel sind Ps. 96, 10 : »Sagt unter den Heiden, dafs Jehova König ist, — Er wird die Völker mit Geradheit richten.« Ps. 99, 1 : »Jehova herrscht — es mögen Völker zittern. — Auf Cherub thronet er — die Erde wanket nicht.« — Eine mit unserer Stelle übereinstimmende Weissagung findet sich Zach. 14, 9, wo es von der messianischen Zeit heifst : »Und sein wird Jehova zum Könige über die ganze Erde; an diesem Tage (in der messianischen Zeit) wird Jehova nur Einer sein und sein Name nur Einer.« Vgl. Obad. V. 21.

Es ist noch zu bemerken, dafs der Redende eine Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Volke Israel und den Heiden ankündigt. Denn wenn auch Heiden wie Israeliten an dem Opfermahle Theil nehmen und den einen wahren Gott verehren sollen, so dafs dessen Reich die Heiden mit umfafst, so ist der frühere Unterschied unter ihnen aufgehoben. Vgl. Gal. 3, 26—29, wonach die bekehrten Heiden zu Abrahams Nachkommen gehören und in Jesu Christo alle Eins geworden sind.

Vers 30.

אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ כָּל־דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל־יוֹרְדֵי עָפָר וְנַפְשׁוֹ
לֹא חִיָּה׃

„Es essen und beten an alle Fetten der Erde, vor ihm beu-

gen sich alle die zum Staube hinabsteigen und der sein Leben nicht fristete.«

Nach diesen Worten, wonach auch der Unterschied des *Standes* und der *Lage* aufhören soll, sollen an dem Opfermahle (V. 26. 27) alle ohne Unterschied des Standes und der Lage, Reiche und Arme, Hohe und Niedrige, Beglückte und Unglückliche, Angesehene und Verachtete, Gelehrte und Ungelehrte, Regenten und Unterthanen, Theil nehmen, befriedigt und gesättigt werden und alle ohne Unterschied den einen wahren Gott als ihren Herrn anerkennen, ihm göttliche Ehre erweisen und ihn anbeten. Die Bekehrung und der freudige Mitgenufs der Segnungen Jehova's soll also allgemein sein. Bezeichnet das von dem Erretteten darzubringende Opfer das eucharistische Opfer des neuen Bundes, so findet dieser Ausspruch in demselben seine vollkommene Erfüllung. Denn an demselben nehmen alle Gläubige ohne Unterschied des Standes und der Lage Theil, für keinen ist es zu schlecht, und alle begleiten die Theilnahme an demselben mit Dank-, Lob-, Preis- und Bittgebeten. Die Theilnahme an dem Mahle ist daher mit Gebet verbunden. Es ist aber nicht nöthig, mit vielen Erklärern blofs an Segenssprüche, Danksagungen und an die Theilnahme an Wahrheiten zu denken. Das Essen ist demnach nicht bildlich für *Danken* und *Verehren* zu fassen.

Unter den *Fetten der Erde* sind hier die Reichen und Wohlhabenden zu verstehen, welche sich der Glücksgüter erfreuen und im Ueberflufs leben. Auch für diese soll jenes Mahl volle Befriedigung gewähren und nicht zu schlecht sein. דָּשֵׁן *fett*, welches Jes. 30, 23 vom fetten Boden und Ps. 92, 15 von den Gerechten, die einem saftvollen Baume gleichen, gebraucht wird, entspricht dem griechischen παχὺς und πίων *fett*, welche Wörter auch in der Bedeutung von *reich* vorkommen. Durch: »Sich vor ihm beugen« wird die Ehrfurcht und Verehrung ausgedrückt, die man Gott erweist. Das »in den Staub hinabsteigen« bezeichnet diejeni-

gen, die in Niedrigkeit, Armuth und Elend leben oder doch darin gerathen sind. Staub und Asche kommt auch 1 Mos. 18, 27; Ps. 103, 14 als Bild der Niedrigkeit und Hinfälligkeit vor; sie sind nicht nothwendig Todesstaub, Grabeserde. Es ist daher auch nicht nöthig, mit Hengstenb. und Anderen anzunehmen, dafs יוֹרְדֵי עָפָר eine specielle Bezeichnung des Todes sei, wie יוֹרְדֵי בוֹר, יוֹרְדֵי שְׁאוֹל, יוֹרְדֵי מָוֶת, *die hinabsteigen in die Grube, den Scheol, Tod.* Dafs die, welche in den Staub hinabsteigen, ganz Arme und Dürftige sind, welche nicht den nöthigen Lebensunterhalt haben, beweisen die Worte: »die ihr Leben nicht fristen.« Auch diese Elenden und Nothleidenden sollen essen und beten, d. i. an den Gütern, welche dem Menschengeschlechte in Folge der Errettung des Leidenden und Erretteten (des auferstandenen Heilandes) zu Theil werden, Antheil haben und Gott dafür danken und preisen (19).

Hengstenb. meint, dafs diejenigen, welche nur die niedrigsten Bedingungen und den Schein des Lebens haben, als Todte bezeichnet werden können. Denn dieses erhelle 1) aus der Beziehung auf das: »in den Staub des Todes legst du mich«, in V. 17, wonach der Staub nur der Todesstaub sein könne (allein hier ist Tod hinzugefügt), 2) aus dem Parallelismus mit: »die ihr Leben nicht fristeten« (aber auch dieses kann von denen, wie bemerkt, gesagt werden, die sich in niedrigster Armuth befinden) und 3) aus der Vergleichung der stehenden Redensarten יוֹרְדֵי בוֹר, יוֹרְדֵי מָוֶת, יוֹרְדֵי שְׁאוֹל, welche zugleich zeigten, dafs nicht die Rede von solchen sei, welche herabsteigen, sondern welche bereits hinabgestiegen sind. Allein hier sind die näheren

(19) Die Meinung von Loch und Reischl, dafs diese Worte darauf hinweisen, dafs an den beseligenden Folgen der Erlösung durch den Messias auch jene Theil haben, welche bereits aus diesem Leben geschieden sind, ist durchaus unzulässig, weil sie nicht zu dem Zusammenhang pafst und nie so von den Abgeschiedenen geredet wird.

Bestimmungen בּוֹר, שְׁאוֹל und מָוֶת hinzugefügt. Der sein Leben nicht fristen, eig. der sein Leben nicht zu erhalten vermag, ist daher derjenige, der an dem Nothdürftigsten Mangel leidet.

Der Syr., der Alex., Theodotion und Symmachus, welche וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה wiedergeben: ܢܦܫܝ ܠܗ ܗܝ ܚܝܐ (anima mea ipsi vivit), *καὶ ἡ ψυχή μου οὑτῷ ζῇ*, haben offenbar ohne genügenden Grund וְנַפְשִׁי לוֹ חִיָּה d. i. ich weihe mein Leben, d. i. mich ganz Jehova, gelesen.

Vers 31.

זֶרַע יַעַבְדֶנּוּ יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר׃

„*Der Same wird ihm dienen, erzählt wird werden von dem Herrn dem Geschlecht.*

Nach diesem Verse soll das der Menschheit zu Theil werdende Heil sich nicht blofs auf die Gegenwart, sondern auch auf die Nachkommenschaft bis in die späteste Nachwelt erstrecken. Wie die Schranke der Nation und des Standes, so soll auch die Schranke der Zeit aufgehoben werden. Das, was der Nachkommenschaft verkündigt werden soll, wird nicht angegeben. Nach dem Vorhergehenden hat man als Object der Verkündigung an Alles, was Jehova zur Bekehrung und zum Heil des Menschengeschlechts gethan hat, namentlich an das Erlösungswerk und die herrliche Errettung des Leidenden (des Heilandes) zu denken. Der *Same* bezeichnet wie an zahlreichen anderen Stellen die Nachkommenschaft, welcher die gegenwärtige und die folgende Generation von Jehova's Thaten zum Heil des Menschengeschlechts erzählen soll. Da der Alexandr. זֶרַע יַעַבְדֶנּוּ durch *καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ* wiedergegeben, so hat er wahrscheinlich וְזַרְעִי עֲבָדָנוּ gelesen und das י des Futurums mit זֶרַע verbunden. עָבַד *dienen, dienstbar sein* bezeichnet von der Gottheit gebraucht: seinen Geboten und Vorschriften gehorchen, dann dieselbe *verehren*, 2 Mos. 3, 12; 9, 1. 13; 5 Mos. 4, 19; 8, 19, selten, wie

hier mit לְ, Jer. 44, 3, daher עֶבֶד *Knecht*, dann *Diener*, *Verehrer* Ps. 105, 6; Jes. 42, 29; Neh. 1, 10, wie das arab. عَابِدٌ *Diener*, *Verehrer Gottes.*

Die Worte : יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר übersetzen Einige, wie Dereser, »er (der Same) wird gezählt werden dem Herrn zum Geschlecht«, oder : »gezählt werden zu dem Volk des Herrn«. Allein durch diese Uebersetzung wird der Parallelismus zerstört, weil dadurch das Ganze in einen Satz zusammen gezogen wird. Auch spricht dagegen der folgende Vers, wo der Gedanke unseres Verses weiter ausgeführt wird, so wie ebenfalls die Beziehung des יְסֻפַּר auf אֲסַפְּרָה V. 23. Endlich ist es auch zweifelhaft, ob *Piel* die Bedeutung *zählen*, *numerare* habe; die Stelle Job 38, 37 fordert diese Bedeutung nicht. Das ל vor אֲדֹנָי ist daher in der Bedeutung : *in Bezug auf*, s. v. a. *von* dem Herrn, zu fassen. Vgl. Ps. 3, 9; 12, 5; 24, 1; 68, 11; 74, 16; Job 33, 6; Jes. 4, 17; 1 Mos. 14, 10; Jon. 1, 6.

דּוֹר *Geschlecht*, *Generation* vom Zeitw. דּוּר, arab. دَارَ *kreisen*, sich im Kreise bewegen, wie periodus, steht hier für דּוֹר אַחֵר, 4 Mos. 32, 13, und דּוֹר אַחֲרוֹן, Ps. 48, 14; 78, 4.

Vers 32.

יָבֹאוּ וְיַגִּידוּ צִדְקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה׃

„*Sie werden kommen und verkündigen seine Gerechtigkeit dem* (neu-)*gebornen Volk, daſs er's gethan.*

Die kommenden Geschlechter sollen, das eine dem anderen, welches folgt, die Gerechtigkeit Gottes, d. i. seine Bundes- und Verheiſsungstreue verkünden, die er in der Errettung des Leidenden, namentlich in der Auferweckung Jesu und durch das durch denselben der Menschheit zu Theil gewordene Heil so herrlich erwiesen hat. Da das Heil, welches dem Menschengeschlechte durch Christus zu Theil geworden ist, hauptsächlich sein ganzes Erlösungs-

werk ist, wozu namentlich sein Beispiel, seine Leiden, Tod, Auferstehung und Lehren, überhaupt alle seine Heilsanstalten gehören, so darf die göttliche Gerechtigkeit hier nicht blofs auf die Errettung des Leidenden beschränkt werden. Die Gerechtigkeit Gottes, die in der Zukunft von einer Generation der anderen verkündet werden soll, ist demnach Alles, was Gott in Folge seines Bundes und namentlich seiner Verheifsungen zum Heil und Glück der Menschheit durch Christus, den Versöhner und Rechtfertiger derselben, gethan hat. Hierzu gehören vornehmlich Christi Versöhnungstod, seine Auferstehung und Gnadenmittel. Im Paulinischen Sinne ist die Gerechtigkeit die Rechtfertigung vor Gott und die Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christus. Man darf also nicht mit Loch und Reischl unter Gerechtigkeit hier nur die durch das Versöhnungsopfer Christi erworbene verstehen. Da das eine Geschlecht dem folgenden, die Väter den Kindern die Gerechtigkeit Gottes erzählen sollen, so wird hierdurch, da keine Beschränkung der Zeit angedeutet wird, das der Menschheit zu Theil werdende Heil als ein bis zum Ende der Welt fortdauerndes bezeichnet. Diejenigen Ausleger, welche unter Gerechtigkeit hier blofs die Güte und Gnade verstehen, fassen dieselbe in einem zu beschränkten Sinne.

עַם נוֹלָד *das Volk*, ist das, welches dann, wenn die zukünftigen Generationen auf dem Schauplatze sind, geboren ist; und es ist nicht nöthig: das Volk, das noch geboren werden soll, zu übersetzen. So ist auch עַם נִבְרָא, Ps. 102, 19 das Volk, welches dann erschaffen ist.

Das bei עָשָׂה stehende Object ist, wie bei יֹאכְלוּ V. 27, יִזְכְּרוּ V. 28 und אָכְלוּ V. 30 aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Man darf daher עָשָׂה nicht absolut und emphatisch: dafs er gehandelt, d. i. sich herrlich erwiesen hat, fassen. Auch an anderen Stellen, wo das עָשָׂה so zu stehen scheint, liegt das Object in dem Vorhergehenden verborgen. Da Christus am Kreuze die ersten Worte von unserem Psalme anführt, so unterliegt es kaum

einem Zweifel, dafs auch das letzte Wort desselben *τετέλεσται, es ist vollbracht* auf עָשָׂה zu beziehen ist. Es liegt demnach in diesem Ausdruck wieder ein wichtiger Beweisgrund, dafs unser Psalm vom leidenden und durch den Tod die Menschheit versöhnenden und durch die Auferstehung verherrlichten Messias zu erklären ist. Das Vollbrachte wird aber nach dieser Beziehung als ein *Werk Gottes* bezeichnet.

Durch das: »dafs er's (Gott) gethan« wird die factische Antwort auf das: »warum hast du mich verlassen" gegeben. Wie die Bewährung des: »es ist vollbracht« die *Auferstehung Christi* ist, so auch hier das Ende der Leiden die Errettung und das der Menschheit zu Theil gewordene Heil. Vgl. Joh. 19, 30.

Der Alex. hat יָבֹאוּ zu dem letzten Worte des vorhergehenden Verses gezogen und אֲדֹנָי bei עָשָׂה supplirt, denn er übersetzt: *ἀναγγελήσεται τῷ κυρίῳ γενεὰ ἡ ἐρχομένη.* (20) *καὶ ἀναγγελοῦσι τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ λαῷ τῷ τεχθησομένῳ ὃν* (Aquila und Theodotion: *ὅτι*) *ἐποίησεν ὁ κύριος,* welche Worte die Vulg. wiedergiebt: »annuntiabitur domino generatio ventura, et annuntiabunt *coeli* iustitiam eius populo qui nascetur, quem fecit dominus.« Als Subject hat auch der Syr.: *Herr,* ܡܳܪܝܳܐ supplirt. Hingegen hat Hier. den Vers übersetzt: »venient et annuntiabunt iustitiam eius populo qui nascetur, quem fecit.« Der chald. Uebersetzer giebt den Vers umschreibend wieder: יתובון בְּנֵיהוֹן וִיתַנּוּן צִדְקָתֵיהּ לְעַמֵּיהּ דַּעֲתִיד לְמִלַּד פְּרִישָׁן דַּעֲבַד *Es werden zurückkehren deren* (der Nachkommen Abrahams) *Söhne und werden verkünden seine* (Gottes) *Gerechtigkeit dessen Volke, was in Zukunft geboren wird,* (nämlich) *die Wunder, die er*

(20) Agellius meint, dafs, da vor דּוֹר die Präposition לְ steht, der Alex. *γενεᾷ τῇ ἀρχομένῃ* übersetzt habe.

gethan. Der Arab., der wie der Alex. das יָבֹאוּ zum vorhergehenden Verse zieht, übersetzt den 32. Vers:

وَيُحَدِّثُونَ بِبِرِّهِ لِيَرَى ٱلشَّعْبُ ٱلَّذِي يُولَدُ صُنْعَ ٱلرَّبِّ ٱلّلِيلُويَا

Und sie (die kommende Generation) *werden verkünden seine Gerechtigkeit, damit das Volk, welches geboren wird, die Wohlthaten des Herrn sehe. Alleluja.*

Was zuerst das *coeli* der Vulg. betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs dasselbe entweder vom Rande in den Text gerathen ist und eine Randglosse eines Abschreibers aus Ps. 50 (Vulg. 49), 6, wo es ebenso in der Vulg. heifst: »annuntiabunt coeli iustitiam eius«, enthält, oder dafs schon der lateinische Uebersetzer aus dem Griechischen dasselbe erklärend hinzugefügt hat. Da das Subject zu עָשָׂה Gott ist, so hat der Alex. das ὁ κύριος erklärend hinzugefügt. Der Grund, warum der Alex., Hier. und der Syr. das כִּי als Relativum wiedergegeben haben, liegt darin, dafs bei עָשָׂה das Object fehlt und dafür von jenen Uebersetzern דּוֹר (*das zukünftige Geschlecht*) irrig gehalten wurde.

§. 6.

Widerlegung der Gründe, wodurch man die messianische Erklärung zu bestreiten sucht.

Die wichtigeren Gründe, wodurch mehrere neue Gelehrte zu beweisen suchen, dafs der in unserem Psalm geschilderte Leidende nicht der Messias sein könne, sind folgende:

I. »Unwürdig sind«, — nach Hufnagel (Dissert. II in 12. Psalm, p. 6), de Wette und Schulze (Kritik der mess. Psal.), — »die ängstlichen Klagen dieses Leidenden im Munde des leidenden Messias (V. 12. 22). Christus bat nicht, wie dieser Leidende thut, um längeres Leben von

Gott, auch nicht, dafs Gott ihn nicht in die Hände seiner Feinde kommen lassen möge, sondern er rechnete seinen Tod mit zum Plane seines Lebens.« Man mufs sich wundern, wie man auf diese Weise die Messianität unseres Psalmes zu bestreiten versuchen kann. Was das N. T. uns von Christus, insbesondere von seinen Leiden erzählt, ist ganz übereinstimmend mit unserem Psalm. So heifst es Hebr. 5, 7, dafs Christus in den Tagen seines Fleisches viele Gebete und Bitten zu dem, der ihn retten konnte vom Tode, mit starkem Geschrei und Thränen emporgesandt habe. Nach Matth. 26, 36 und Marc. 14, 32 sprach Christus im Garten Gethsemane vor seinem Tode zu seinen Jüngern: »meine Seele ist betrübt bis zum Tode«, und betete zu Gott: »mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch vor mir vorüber.« Christus, beladen mit den Sünden der ganzen Welt, rief ja selbst am Kreuze die ersten Worte unseres Psalmes, welche die tiefste Klage enthalten, aus: »mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.« Auch liegt darin keine Schwierigkeit, dafs der Leidende unseres Psalmes um Befreiung aus der Gewalt der Feinde und vom Tode bittet, indem Christus mit seiner aus seiner menschlichen Natur hervorgehenden Bitte sich zu Gott wendet, dafs der Leidenskelch vor ihm vorübergehen möge, wenn es geschehen könne, und die Befreiung in der Auferstehung desselben ihre vollkommene Erfüllung fand. Man würde jene Einwendung gegen die Erklärung unseres Psalmes von Christus nicht gemacht haben, wenn man Christus so aufgefafst hätte, wie er im N. T. dargestellt wird.

II. Ferner wenden gegen die messianische Erklärung Dathe und de Wette ein: »Der Leidende hofft V. 5. 6 auf eine Errettung, wie sie seinen Vorfahren geworden. Dies pafst wohl auf einen leidenden Israeliten, nicht aber auf Christum.« Auch diese Einwendung ist nichtig. Was zuerst jene beiden Verse betrifft, so enthalten dieselben eine Hinweisung auf die Errettung der Vorfahren aus ihrer

Noth und Bedrängnifs, welche dem Leidenden nicht zu Theil werde. Enthalten diese Worte eine Hoffnung der Errettung, so ist diese, wenn auch nicht vom Tode, Jesu auf eine Weise zu Theil geworden, wie keinem Leidenden vor ihm, indem er herrlich aus dem Grabe hervorging und dadurch sich als Liebling Gottes zu erkennen gab. Der Tod Christi ist gleichsam als kein Tod anzusehen, da er nur von kurzer Dauer war und jener nicht im Tode blieb. Dafs Christus auch um Abwendung des Leidenskelches gebeten hat, sagt das N. T. ausdrücklich. Da Christus im Stande der Erniedrigung in Allem vollkommen uns gleich war, ausgenommen in der Sünde, und derselbe wie der gläubige Leidende sein Vertrauen auf Gott setzte, trauerte und klagte, so konnte er wie jener zu Gott flehen und seine Hoffnung auf Errettung auf denselben setzen.

III. »Jesus konnte nicht«, wenden Paulus und de Wette gegen die messianische Erklärung ein, »um Errettung vom Schwerte bitten, wie er V. 21 thue.« Auch diese Einwendung ist nichtig. Es ist schon bei Erklärung dieses Verses bemerkt worden, dafs das Schwert hier wie Zachar. 13, 17 eine bildliche Bezeichnung des gewaltsamen Todes sei. Man darf auf einer buchstäblichen Auffassung um so weniger bestehen, da die parallelen Ausdrücke »aus der Tatze des Hundes«, V. 17, »aus den Hörnern der Büffel« und »aus dem Rachen des Löwen«, V. 22, nicht buchstäblich, sondern bildlich gefafst werden müssen. Jene Thiere werden auch von allen Auslegern bildlich von mächtigen, gefährlichen und blutgierigen Feinden verstanden. Wer die Befreiung vom Schwerte buchstäblich nimmt, der mufs auch Hunde, Büffel und Löwen buchstäblich fassen.

IV. Auch soll nach Paulus und de Wette gegen die Erklärung vom Messias sprechen, dafs »Jesus für die Errettung seines Lebens nicht Gelübde gethan habe, wie der Dichter V. 26.« Dafs hier nicht an ein gewöhnliches Opfermahl, welches der gläubige Israelit für eine Errettung aus Gefahren und Noth darzubringen pflegte, zu denken ist,

haben wir bei Erklärung dieses Verses schon angegeben. Wäre an ein solches gewöhnliches Opfermahl zu denken, so müfste der Leidende versprechen, alle Bewohner der Erde, Juden und Heiden, Reiche und Arme, dazu einzuladen. Dafs Christus aber ein segen- und heilbringendes Opfermahl gestiftet hat, woran alle zum wahren Gott bekehrten Völker ohne Ausnahme des Ranges und des Standes Theil nehmen sollen, ist bekannt. Auch verkündigt der Prophet Malachias 1, 11 ein solches Opfer, woran alle Menschen vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange Theil nehmen sollen (1). Und wer etwa dieses Opfer hier nicht finden will, könnte auch an die allgemeine Verbreitung der Erkenntnifs und Verehrung des einen wahren Gottes denken. Allein diese bildliche Auffassung, welche vielen Auslegern gefällt, ist ganz unnöthig.

V. Ferner führen Dathe und de Wette gegen die messianische Erklärung an : »der Leidende im Psalm ist noch nicht in der Feinde Gewalt, nur von ihnen nahe bedroht, wie aus V. 12. 13. 21. 22 erhelle.« Allein in diesen Stellen liegt nicht, was jene daraus entnehmen. Was zuerst V. 12 betrifft : »sei nicht ferne von mir, denn Bedrängnifs ist nahe«, so steht das *nahe* in einem absichtlichen Gegensatze gegen das *ferne*, und man darf daraus nicht schliefsen, wie Hengstenb. richtig bemerkt, dafs der Leidende die Bedrängnifs erst als bevorstehend erwarte. Es konnte daher von einer wirklichen Bedrängnifs das *nahe* gebraucht werden. Wenn der Leidende als von mächtigen und blutgierigen Feinden umgeben geschildert wird, so könnte man allerdings dieses auch so fassen, dafs er noch nicht in ihrer Gewalt war. Allein wenn man erwägt, dafs er im Anfange des Psalmes von einem gänzlichen

(1) Vgl. unsere Schrift : »der Prophet *Malachi*«. Giefsen 1856. S. 289 ff., und unsere Abhandlung über diesen Vers im II. Bd. der »*Beiträge zur Erklär. des A. T.*« Münster 1853. S. 465—547.

Verlassensein und von einem Theilen der Kleider, einem Durchbohren der Hände und Füſse, einem Gelöstsein der Gebeine spricht, und sich mit einem Wurme und einem hingeschütteten Wasser vergleicht, so muſste er sich bereits in der Gewalt seiner Feinde befinden. Aber auch zugegeben, daſs jene Stellen das enthalten, was man darin findet, so würde doch daraus weiter nichts hervorgehen, als daſs man die Situation und den Psalm auf das gesammte Leiden Christi vor und während seiner Kreuzigung beziehen müsse.

VI. Nach Dathe, Paulus, de Wette soll der Psalm nicht von dem leidenden Heilande handeln, weil »derselbe längere Zeit als Jesus am Kreuze oder in seinen Todesleiden sich befunden habe« (V. 3). »Das Leiden desselben«, sagt de Wette, »ist ein dauerndes; er fleht Tage und Nächte lang.« Allein bei dieser Einwendung übersieht man, daſs die Kreuzigung nicht der Anfang, sondern der höchste Grad des Leidens Christi war. Wie sehr Christus während seines dreijährigen Lehramtes zu leiden hatte und von den Pharisäern und Priestern gehaſst wurde, erzählen uns die Evangelisten. Er hatte nicht so viel, wohin er sein Haupt legen konnte. Und Paulus sagt ganz entsprechend im Briefe an die Hebräer 5, 7: »Er brachte in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit lautem Klagen und Weinen dar vor dem, welcher ihn vom Tode erretten konnte, und er ist wegen seiner Gottergebenheit erhört worden.«

Dieses sind die Hauptgründe, die man gegen die messianische Erklärung unseres Psalmes angeführt hat. Da, wie wir nachgewiesen haben, alle ohne Beweiskraft sind, und für die messianische Erklärung wichtige äuſsere und innere Gründe sprechen, so halten wir die messianische Erklärung unseres Psalmes für die einzig richtige, und dieses um so mehr, weil den Erklärungen, nach welchen man unter dem Leidenden David, oder einen anderen israeli-

tischen König, oder das jüdische Volk, oder Jeremias versteht, mehrere wichtige Gründe entgegenstehen.

§. 7.

Widerlegung der nichtmessianischen Erklärungen.

Da wir bereits in der Einleitung über die *Versuche* der Ausleger, welche unter dem Leidenden unseres Psalmes ein anderes Subject als den Messias verstehen, Mehreres gesagt und in der Hauptsache dargethan haben, dafs ihren Erklärungen wichtige Gründe entgegenstehen, so haben wir hier nur Weniges hinzuzufügen.

I. Was zuerst den *nesibenischen* Krieg betrifft, worauf sich unser Psalm nach Paulus (1) beziehen soll, so erhellt aus 2 Sam. 10, 15 ff., dafs derselbe von David glücklich geführt wurde, und er in demselben nie in so grofse Noth gerieth, wie die in unserem Psalm geschilderte ist. Auch während der *absolomischen* Verschwörung, worauf Rüdinger unseren Psalm bezieht, kam David nicht in eine solche Lage, wie der Leidende in unserem Psalm. Denn während jener Verschwörung war er nie einsam, verlassen von jedem Helfer, den mächtigen blutgierigen Feinden übergeben, dem Tode nahe und Gegenstand des allgemeinen Hohnes, sondern von einem tapferen Heere umgeben. Selbst zur Zeit der Flucht aus Jerusalem folgten ihm treue und tapfere Anhänger. Während der Verfolgung Sauls kam David zwar in Lebensgefahr, aber doch nicht in eine solche, wie die in unserem Psalm geschilderte. Ein wich-

(1) Welcher die Ausdrücke von der Krankheit des Psalmisten im eigentlichen Sinne versteht, und annimmt, dafs David in diesem Kriege aus Verdrufs über den anfänglichen unglücklichen Erfolg krank geworden sei. Allein jenes ist, wie de Wette richtig bemerkt, wider die richtige Erklärung, dieses gegen die Geschichte und Wahrscheinlichkeit.

tiger Grund, welcher die Erklärung unseres Psalmes von David als durchaus unzulässig erscheinen läfst, liegt aber in mehreren speciellen Zügen und Beziehungen, die in der Geschichte David's nicht nachzuweisen sind. Hierzu kommt, dafs, wie schon oben bemerkt, David von seinen Leiden und der Errettung nicht die segensreichen Folgen erwarten konnte, wie die in unserem Psalm geschilderten. Nicht blofs Israel, sondern alle Heiden sollen sich in Folge der Errettung eines grofsen Glückes zu erfreuen haben und an einem Opfermahle Theil nehmen.

II. Die Meinung Jahn's, der den *König Hiskia* für das Subject des Psalmes hält, weil denselben bei dem Einfalle der Assyrer unter Sancherib ein schweres Unglück getroffen habe (2 Kön. 18, 13 — 19, 34; 2 Chron. 32, 1—21; Jes. 36, 1 — 37. 38; 38, 9 — 20), er auch von den Assyrern lange eingeschlossen und selbst von seinem Volke verachtet worden, und weil ferner der feierliche Dank unseres Psalmes für die Errettung für ihn ganz passend sei, wird schon durch die Ueberschrift, worin David als Verfasser bezeichnet wird, zurückgewiesen. Dafs die Ueberschrift irrig sei, kann mit keinem genügenden Grunde dargethan werden. Da dieser Psalm zwischen den davidischen steht, so liegt auch hierin ein nicht unwichtiger Grund für die Aechtheit. Auch konnte die 2 Chron. 32, 23 bezeichnete göttliche Hülfe nicht auf die benachbarten Völker einen solchen Eindruck machen, dafs viele Jehova Geschenke nach Jerusalem brachten, wie Jahn meint. Wenn einige Heiden in Folge jener wunderbaren Rettung Hiskia's von den Assyrern Geschenke für Jehova und den König nach Jerusalem brachten, so geschah es nach der Denkweise der heidnischen Völker, welche Jehova, den Gott Israels, für einen unter den vielen Göttern hielten und sich dessen Gunst zu erwerben suchten. Nach unserem Psalm soll die Errettung des Leidenden einen dauernden segensreichen Einflufs auf *alle* Völker der Erde haben, und alle zu einem grofsen Gottesreiche ver-

einigt und Mitgenossen der Freude und des grofsen Opfermahls werden.

III. Dafs die Hypothese, wonach eine Personification, d. i. das *jüdische Volk*, das Subject unseres Psalmes sein soll, verwerflich sei, haben wir schon in der Einleitung zu diesem Psalm gezeigt und fügen wir nur noch hinzu, dafs an das jüdische Volk schon deswegen nicht gedacht werden kann, weil alle Merkmale auf ein Individuum führen, und im Psalm nicht die geringste Spur sich findet, wodurch wir zur Annahme einer Personification berechtigt sind. V. 7 wird der Leidende von dem gottlosen Volke und V. 23 von seinen Brüdern unterschieden, was nicht geschehen könnte, wenn das jüdische Volk selbst das Subject wäre. Dann erscheint auch der Leidende als unschuldig, was ebenfalls nicht auf das sündige Volk pafst, und sind die Leiden und die Errettung selbst für die Heiden heilbringend.

IV. Die Hypothese, wonach unser Psalm im *niederen* Sinne auf David, im *höheren* auf Christum gehen und der Leidende eine ideale Person des Gerechten sein soll, beruht auf der doppelten Voraussetzung: 1) dafs Alles im niederen Sinne in der Geschichte David's als erfüllt nachgewiesen werden könne, und 2) dafs Manches darin enthalten sei, was auf Christum nicht passe. Die Unrichtigkeit der ersteren Voraussetzung haben wir bereits im Vorhergehenden dargethan. Und was die zweite Voraussetzung betrifft, so wurde ebenfalls bereits oben gezeigt, dafs die Gründe, die man gegen die messianische Erklärung anführt, jeder Beweiskraft entbehren, woher wir auf das oben Gesagte verweisen. Nur der einen von de Wette gemachten Einwendung gegen die messianische Erklärung, welche wir oben nicht angeführt haben, wollen wir noch Erwähnung thun. Derselbe schreibt nämlich: »was am meisten widerspricht, ist, dafs nicht das Leiden, sondern die Rettung von Leiden als Beförderungsmittel des wahren Gottesdienstes angesehen wird. Christus stiftete das Reich Gottes durch seine Leiden, die er freiwillig übernahm. Dieses sein vor-

nehmstes und entscheidendes Erlösungswerk wird mithin im Psalm eher mifskannt als angedeutet. Was soll aber die messianische Auslegung eines Psalmes für Christen, in welchem die christliche Idee des Messias nicht vorkommt.« Wäre diese Einwendung gegründet, so würde sie auch dem N. T. gemacht werden können, worin wir eine ähnliche Darstellungsweise treffen. Denn wenn Christus nicht durch seine Verherrlichung und Auferstehung, sondern durch seine Erniedrigung und seinen Tod der Menschheit Heil gebracht hat, so werden doch an zahlreichen Stellen Auferstehung und Verherrlichung ebenfalls als Ursachen des der Menschheit zu Theil gewordenen Heils angegeben. Der Grund liegt darin, dafs die Bedeutung der Erniedrigung und der Tod ohne die Auferstehung und Verherrlichung verborgen geblieben wären. Wie bei Jesaia 53 die Redenden aus der tiefen Erniedrigung des Knechtes Jehova's schliefsen, dafs er um seiner eigenen Sünden willen von Gott geschlagen sei und erst durch seine Verherrlichung zur Erkenntnifs komme, dafs er um ihrer Missethat willen verwundet worden; so ist auch in unserem Psalm der Leidende, so lange sein Leiden dauert, den Menschen ein Hohn und vom Volke verachtet (V. 8), und erst mit seiner Errettung beginnt sein durch dieselbe bedingter segensreicher Einflufs auf alle Menschen.

V. Was endlich die Meinung betrifft, wonach Einiges im Psalme sich auf David, Anderes sich auf den Messias bezieht, so ist dieselbe schon deswegen verwerflich, weil in demselben nur von einer und derselben Person die Rede ist. Nur das kann man zugeben, dafs auch Einiges auf David pafst und er in seinen Leiden ein Vorbild seines grofsen Nachkommens war. Aber hierin liegt kein Grund zu der Annahme, dafs das auf David Passende auch auf ihn bezogen werden müsse.

VI. Ueber die Erklärung Hengstenberg's, welcher in unserem Psalm die ideale Person eines leidenden Gerechten geschildert findet, sagen wir hier nichts, weil

schon in der Einleitung zu diesem Psalm das Nöthige zur Widerlegung mitgetheilt wurde.

Psalm XXIV.

Dieser Psalm, welcher von David in der Absicht, dafs er bei der feierlichen Uebertragung der Bundeslade aus dem Hause des Obededom's auf den Berg Zion (1) gesungen werde (2 Sam. 6; 1 Chron. 15), verfafst worden ist und ein Loblied auf Jehova enthält, worin er als Schöpfer und Herr der ganzen Welt gepriesen (V. 1. 2) und worin die Frage, wer vor ihm beim Heiligthum erscheinen und von ihm Segen und Heil erwarten dürfe, dahin beantwortet wird, dafs ein solcher tadellos sein müsse in Gedanken, Worten und Werken, ist von mehreren Vätern, wie Justin dem Martyrer, Augustin, Gregor von Nyssa (orat. de ascens. domini), Hier., Chrysost., Euthym., Theod. u. A. und vielen späteren Auslegern auf Christi Himmelfahrt oder auf das Hinabsteigen Jesu in die Vorhölle (Athanasius, Epiphanius) bezogen worden. Namentlich sind es die Verse 7—10, welche man auf Christi Himmelfahrt deutet. Es läfst sich allerdings nicht läugnen, dafs der Psalm Mehreres enthält, was auf Christus pafst, wie z. B.

(1) Bossuet bemerkt in der Ueberschrift dieses Psalmes: „Cum arca ex domo Obededom in Sion translata est, dei sedem suam ingredientis maiestatem faustis acclamationibus populus cum rege prosequitur: quam pure sancteque mons ille deo sacer sit adeundus, canit." Diese Auffassung unseres Psalmes findet sich auch bei Rivatius, du Pin, Braun, Dereser, Loch und Reischl, Schegg u. A.

die Ausdrücke : *König der Ehren* (Herrlichkeit, vgl. Apstg. 3, 13 ff.; Off. 1, 13 ff.; Dan. 7, 13. 14), der Herr, der Starke, der Held (Jes. 9, 5; Ps. 45, 4, der Kriegesheld, Ps. 110, 3. 6. 7). Aber dieser Umstand ist doch nicht hinreichend, unseren Psalm nach dem Literalsinn auf Christi Himmelfahrt oder auf dessen Auferstehung zu beziehen. Denn nach unserem Psalm ist es selbst Jehova, welcher als der Starke, Mächtige und Kriegesheld, wie 2 Mos. 15, 3 ff.; 4 Mos. 10, 35. 36; 1 Sam. 5, 2—12; 17, 45; 2 Sam. 6, 7, bezeichnet wird, und dann enthält derselbe auch Manches, was die Beziehung auf die Himmelfahrt als unzulässig erscheinen läfst. Denn nach V. 1. 2 ist von Jehova als Weltschöpfer, V. 3 vom heil. Berge Zion und vom heil. Bundesgezelte, V. 4—6 von einem Erscheinen der Gottesverehrer in ihm, und V. 7. 9 von den Thoren Jerusalems die Rede.

Ein Hauptgrund, warum man unseren Psalm auf die Himmelfahrt Christi bezog, liegt in einer unrichtigen Uebersetzung des Alex., welcher רָאשֵׁיכֶם *eure Häupter* durch *οἱ ἄρχοντες ὑμῶν eure Fürsten* wiedergiebt. Diese *ἄρχοντες* sollen nun die Engel sein. So schreibt Theodoret zu V. 7—10 : »*Καὶ μοι θαυμαζέτω μηδεὶς ἄγνοιαν ἀκούων τῶν ἀοράτων δυνάμεων· οὔτε γὰρ προΐσασιν, οὔτε ἴσασιν ἅπαντα· μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ταύτην ἔχει τὴν γνῶσιν. ἄγγελοι δὲ καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ αἱ ἄλλαι τῶν ἀοράτων δυνάμεων συμμορίαι, τοσαῦτα ἴσασιν, ὅσα διδάσκονται· οὗδὴ χάριν καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος περὶ αὐτῶν διαλεγόμενος ἔφη, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ ταῖς ἐξουσίαις, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, διὰ τῆς ἐκκλησίας, ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.*«

Die Worte des 7. Verses :

שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד :

»*Hebet, Thore, eure Häupter, — Hebet euch, uralte Pforten, — dafs einziehe der König der Herrlichkeit,*«

giebt nämlich der Alex. wieder : *Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης*; die Vulg. : »Attollite portas prin-

cipes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae.«

Der chaldäische Paraphrast übersetzt sie :

זְקֻפוּ תְּרַעֵי בֵּית מַקְדְּשָׁא רֵישֵׁיכוֹן וְאִזְדַּקְפוּ מַעְלָנֵי עַלְמָא וְיֵעוֹל
מֶלֶךְ יְקָרָא :

»*Erhebet Thore des Hauses des Heiligthums eure Häupter, und richtet euch auf ewige Thürflügel, damit einziehe der König der Herrlichkeit.*«

Der Syr. giebt das Hebräische richtig wieder und findet hier eine Anrede an die alten Pforten, ihre Häupter zu erheben, damit der König der Ehren einziehen könne.

Die Thore, welche hier angeredet werden, sind offenbar die Jerusalems oder der Burg Zion, welche ihre Häupter erheben und sich erweitern sollen, damit der auf der Bundeslade thronende Jehova, der auf Zion seine Wohnung nehmen will, ungehindert einziehen könne. Die Thore Zions, welche dem heil. Sänger für den majestätischen Einzug zu eng und niedrig erscheinen, werden hier *ewige*, d. i. uralte genannt, weil dieser Berg schon lange vor der Eroberung durch die Israeliten mit hohen Mauern eingeschlossen war und feste Thore hatte. de Wette meint, dafs *ewige Pforten* s. v. a. : ewig dauernde, fest gegründete seien.

Da das Suffix כֶם dem רָאשֵׁי und nicht dem שְׁעָרִים angehängt ist, so darf das nach *οἱ ἄρχοντες* stehende *ὑμῶν* mit den Uebersetzern nicht zu *Thoren* gezogen und »eure Thore« übersetzt werden. Die Erklärung derjenigen Ausleger, welche רָאשִׁים in der Bedeutung *Fürsten* oder *Oberhäupter*, *Anführer* (1 Sam. 15, 17) und von der Priesterschaft, die die Thore öffnen sollen, erklären, ist schon deswegen unzulässig, weil dieselbe nirgends רָאשִׁים genannt wird und das Suffix in רָאשֵׁיכֶם nicht auf das Volk bezogen werden kann. Dafs sich das Suffix auf שְׁעָרִים *Thore* beziehe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Uebrigens kann eine Beziehung des Psalmes auf den Messias in so weit Statt finden, als darin von einer Vorbereitung zum

würdigen Empfange und von einem Kommen Gottes auf Zion die Rede ist, die Aufnahme Christi eine Vorbereitung zur würdigen Aufnahme forderte und Christus persönlich in sein Eigenthum gekommen ist.

Vers 8.

מִי־זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה׃

»Wer ist denn der König der Herrlichkeit? Jehova, der Starke und Held, — Jehova, der Kriegesheld.«

In diesem Verse fällt ein zweiter Chor mit der Frage ein, worauf der erste Chor antwortet: Jehova u. s. w. Diese Erklärung, welcher auch Hupfeld beistimmt, scheint uns passender, als die von de Wette, Loch und Reischl gegebene, wonach die Thore, voll Erstaunen und Neugierde gleichsam fragen, wer der Einziehende sei. Jehova wird hier Kriegesheld genannt, weil die Bundeslade öfters mit in den Krieg genommen wurde und durch Jehova's Beistand Israel Sieg über seine Feinde erlangte. — Vgl. 1 Sam. 17, 45.

Vers 9.

In diesem Verse wird mit geringer Veränderung V. 7 wiederholt, um daran eine Frage zu knüpfen, weil die erste Antwort noch nicht hinreichte, die Herrlichkeit des einziehenden Königs Jehova darzulegen.

Vers 10

kehrt die Frage von V. 8 wieder, worauf der erste Chor antwortet:

יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃

»Jehova der Heerschaaren, er ist der König der Herrlichkeit.«

In dem »Jehova Zebaoth«, worin Köster irrig eine Bezeichnung des Kriegsgottes findet, liegt eine Steigerung von V. 8, weil sonst die wiederholte Frage nicht motivirt sein würde. Durch Jehova Zebaoth wird Jehova als der

Schöpfer und Herr aller Dinge, als Weltengott bezeichnet (2).

Dafs unser Psalm nicht, wie Stier meint, von David nach erhaltener Offenbarung über den Platz des Tempels zum künftigen Gebrauch bei der Einweihung desselben, oder, wie de Wette will, unter Salomo bei Einweihung des neuen Tempels, sondern auf die Uebertragung der Bundeslade auf Zion verfafst ist, beweisen mehrere Gründe. Gegen die Beziehung des Psalmes auf die Tempelweihe spricht *erstens,* dafs die Pforten, in welche Jehova einzieht, V. 7 *ewige* genannt werden. Denn dafs die Pforten des neu erbauten Tempels — und in einen andern zog die Bundeslade nicht ein — nicht *ewige,* d. i. uralte genannt werden, ist jedem einleuchtend. Die Annahme, das *ewige* beziehe sich auf die künftige Dauer, ist unzulässig, da man neue Thore, deren ewige Dauer man wünscht und hofft, nicht ohne Weiteres ewige nennen kann. Wenn Salomo auch 1 Kön. 8, 13 in Beziehung auf das Ganze des Tempels die Hoffnung einer ewigen Dauer ausspricht, so darf dieses doch nicht ohne Weiteres auf einen einzelnen Theil desselben bezogen werden. Vielmehr fordert das Prädicat eine schon vorhandene und allgemein anerkannte Würde. *Zweitens* spricht gegen die Abfassung unter Salomo oder von Salomo die Ueberschrift, worin dem David die Abfassung zugeschrieben wird; und *drittens* führt auf die Abfassung von David die Bezeichnung Gottes V. 8 : »Jehova, der Starke und der Held, Jehova, der Kriegesheld«, indem diese Worte dem kriegerischen und siegreichen David ganz angemessen sind. Salomo würde nach Hengstenberg's richtiger Bemerkung andere Bezeichnungen gewählt haben, weil bei ihm andere Seiten in dem Verhältnisse Gottes zu Israel in den Vordergrund traten. Für die Abfassung von

(2) Vgl. über den Ausdruck יְהוָה צְבָאוֹת unsern Commentar über „*Malachi*“, zu 1, 4, S. 229—240.

David spricht *viertens* auch der mit dem unsrigen verwandte, von David verfafste fünfzehnte und neunzehnte Psalm, indem darin vom Zelte Jehova's (15, 1) und dessen Gröfse als Schöpfer und Herr der Welt die Rede ist. Nach Ewald soll unser Psalm aus zwei verschiedenen Liedern zusammengesetzt sein (V. 1—6 und 7—10), weil jeder Uebergang und jede Gemeinschaft fehle. Allein in beiden Theilen ist der Grundgedanke die Herrlichkeit des kommenden Jehova und schliefst mit dem Preise Gottes als Weltengott.

Psalm XL.

§. 1.

Inhalt.

Ein aus grofser Gefahr und Noth Erretteter, aber noch nicht von allen Leiden Befreiter (V. 12 ff.), welcher nach V. 4 eine Person von hoher Bedeutung und nach der Ueberschrift David ist, schildert zuerst seine Befreiung als eine Folge seines Gottesvertrauens und Flehens (V. 2—3) und dann als die Ursache seines Lobgesanges und als eine Erweckung Vieler zur Gottesfurcht und zum Gottesvertrauen (V. 4), woraus er (V. 5) den Schlufs zieht, dafs nichts besser und heilsamer sei, als sein Vertrauen und seine Hoffnung auf Jehova und nicht auf seine eigene Kraft und auf die Götzen zu setzen. Dafs das, was er erfahren hat und lobpreisend ausspricht, das Wahre sei, beweiset er durch die Hinweisung auf die grofsen Gnaden und Segnungen, welche Israel bisher zu Theil geworden, welche er aber wegen der Menge und Gröfse nicht, wie

er es möchte, würdig erzählen könne (V. 6). Bei seinem Nachsinnen über die Pläne und Heilsgedanken, welche Gott über sein Volk habe und welche sich in seiner Errettung zu erkennen gäben, sei ihm klar geworden, dafs Gott etwas anderes als die äufserlichen Opfer, nämlich willigen Gehorsam gegen seinen im Gesetze geoffenbarten Willen fordere (V. 7. 8); und diesen treu zu erfüllen und anderen diese heilbringende und trostvolle Lehre öffentlich anzupreisen, sei er fest entschlossen (V. 9—11).

Im zweiten Theile des Psalmes, worin der Errettete um fernere Befreiung aus Noth und Gefahr, worin ihn seine Sünden gebracht haben, bittet, spricht er (V. 12) zuerst die durch die frühere Erfahrung begründete Hoffnung aus, dafs Gott auch in Zukunft ihm gnädig sein werde und Hülfe und Errettung zu Theil werden lasse. Hierauf wird dann (V. 13) als Folge der Gewährung seiner Bitte die Beschämung seiner schadenfrohen Feinde und die Freude der Frommen darüber angegeben, mit der zuversichtlichen Hoffnung, dafs Gott ihn aus seinen ihn drückenden Leiden und seinem grofsen Elende erretten werde. Dieses ist der Hauptinhalt und der Gedankengang des Psalmes; er enthält also hauptsächlich Dank und Bitte.

Was die *formelle Anordnung* dieses Psalmes betrifft, so ist sie offenbar kunstvoll. Denn der erste Theil, welcher die göttliche Hülfe schildert, enthält die Vollendungszahl *Zehn* und der zweite die heil. *Siebenzahl.* In dem ersten Theile, welcher wieder in zwei Abtheilungen zerfällt, wovon jede 5 Verse umfafst, wird erstens das, was Gott dem Leidenden gethan, und zweitens, was der Leidende thun will, beschrieben. Jede dieser Abtheilungen zerfällt wieder in eine Unterabtheilung von *drei* und *zwei* Versen. Auch im zweiten Theile, worin von neuem um göttliche Hülfe gebeten wird, lassen sich die vier Unterabtheilungen des ersten Theils nicht verkennen, indem drei Unterabtheilungen jede zwei Verse und der letzte Vers den Schlufs enthält. Da in diesem Psalm der nicht mit Suffixen verbun-

dene Gottesname *zehnmal* (neunmal יְהוָה und einmal אֲדֹנָי) vorkommt, und in jedem Theile sich fünfmal findet, so ist auch hierin, wie bei der *Fünfzahl* der beiden Abtheilungen des ersten Theiles, die Absicht schwerlich zu verkennen.

§. 2.

Ob beide Theile des Psalmes ein ursprüngliches Ganze bilden?

Da der zweite Theil unseres Psalmes mit einigen Abweichungen als Ps. 70 wiederkehrt, so frägt sich, ob unser Psalm aus zweien zusammengesetzt (wie Pareau u. A. wollen), oder der zweite Theil als ein besonderer Psalm absichtlich oder zufällig davon getrennt worden sei. Bei näherer Erwägung der Gründe, die man für oder gegen die Trennung angeführt hat, ist es uns nicht zweifelhaft, dafs der Psalm 40 ein ursprüngliches Ganze bildet und der zweite Theil zu einem besonderen Zweck davon getrennt worden ist. Denn *erstens* läfst sich kein haltbarer Grund dafür anführen, dafs mit dem ersten Theile des Psalmes ein anderer Theil verbunden worden sei. Für die ursprüngliche Einheit spricht *zweitens* der Umstand, dafs beide Theile stets verbunden gewesen sind, indem sich bei den alten Uebersetzern und in den Handschriften keine Spur einer Trennung beider Theile findet. Für die Einheit desselben spricht auch *drittens* die oben angegebene formelle Anordnung des Psalmes, namentlich die Fünfzahl, welche Unvollendetes enthält. Wäre der 70. Ps. mit dem 40. später verbunden worden, so würde derselbe nicht so viele Abweichungen enthalten, als sich unter dem 2. Theile des 40. und dem 70. Ps. finden. Die Veränderungen erklären sich aber, wenn man den zweiten Theil des 40. Ps., welcher eine *Bitte* enthält, trennte und ihn als ein besonderes Bittgebet in eine spätere Sammlung aufnahm. Dafs unser Psalm Dank

und Bitte enthält, darf nicht auffallend erscheinen, da dasselbe auch bei Ps. 9 der Fall ist.

§. 3.

Der Verfasser und die Person des Dankenden und Bittenden.

Was zuerst den Verfasser unseres Psalmes betrifft, so wird David als derselbe in der Ueberschrift bezeichnet, und es läſst sich auch kein nur irgend scheinbarer Grund anführen, die davidische Abfassung zu bestreiten. Wenn Hitzig indeſs gegen dieselbe den Einwurf bringt: »Möchte der Verfasser von Ps. 40 sein, wer nur immer, mit dem von Ps. 69 ist er identisch«, und dann behauptet, daſs dieser Psalm Mehreres enthalte, was der Abfassung von David widerstreite, indem V. 8 von einer Zeit die Rede sei, wo man bereits mit Rohr und Dinte auf Pergament geschrieben habe, was nach seiner Meinung erst zur Zeit des Jeremias geschehen sein soll, so ist dagegen zu erinnern, wie sich überzeugend darthun läſst, daſs die Israeliten schon lange vor David, ja schon zur Zeit Moses auf geglättete Thierhäute geschrieben haben. S. Hengstenb. Beiträge Th. 2, S. 489 ff.

Für die Abfassung von David spricht auch der Umstand, daſs sich unser Psalm im ersten Buche der Psalmen findet, welches hauptsächlich Lieder Davids enthält. Für David als den Verfasser unseres Psalmes erklären sich auch die heil. Väter und fast alle neuere Ausleger, wie Venema, Muntinghe, Rosenm., Tholuck, Hengstenberg, Dereser, Allioli, Loch und Reischl u. A. Die Zeit aber, wann David diesen Psalm verfaſst, ob etwa während der Flucht vor Absalom, wie Venema und Muntinghe wollen, läſst sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

Nicht so einig, wie über den Verfasser, sind die Ausleger über das *Subject*, welches darin seinen Dank für die

erhaltene göttliche Hülfe und Rettung aus Noth und Leiden und seine Bitte für fernere Errettung aus den schmerzlichen Leiden ausspricht. Denn nach zahlreichen neueren Auslegern, wie z. B. Hofm., ist David das Subject unseres Psalmes, nach vielen Vätern (wie Athanasius, Hier., Ambrosius, Augustinus, Euthymius) und späteren Auslegern aber der Messias, der von David redend eingeführt sein soll. Nach mehreren anderen Auslegern ist das Subject zwar David, dieser aber zugleich Typus oder Vorbild seines grofsen Nachkommen, so dafs also im *niederen* Sinne der Psalm auf David, im *höheren* auf den Messias sich bezieht. In diesem Sinne wird unser Psalm auch von dem syrischen Uebersetzer oder Herausgeber gefafst; derselbe schreibt nämlich in der Ueberschrift : ܠܕܘܝܕ ܫܘܥܪܢܐ ܡܢ ܐܝܟ ܕܫܡܥܝ ܡܩܪܒ ܫܡܗܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܒܝܬܗ ܕܡܪܝܐ ܘܪܘܚܢܐܝܬ ܬܘܕܝܬܐ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܕܚܠܘܗܝ ܘܥܕܬܐ »*Von David. Nach dem Wortsinne : als Samei* (1 Chron. 24, 6) *ihm die Namen derjenigen brachte, welche im Hause des Herrn dienten, und im geistigen Sinne eine Danksagung gegen Gott von den Verehrern und der Kirche.*« Nach Schegg enthält unser Psalm ein Gebet der Gläubigen beim Eintritte Jesu in die Welt. Die Menschheit soll dem himmlischen Vater für seine Herabkunft danken, ihm das Opfer seines Lebens und Gehorsams zur Genugthuung für ihre Sünden darbringen, und in Kraft seiner Verdienste um vollkommene Errettung von den Feinden bitten. »Eigenthümlich und befremdlich möchte es hierbei scheinen«, fügt Schegg hinzu, »dafs sie von dem Opfer, welches Jesus Christus in seiner heil. Menschheit durch sein Leben und Sterben darbrachte, so redet, als hätte sie es selbst dargebracht : allein da sie sich hier nur in ihrer Verbindung und Einheit mit Jesus Christus betrachtet, zufolge der ihr zukam, was er gethan hatte, so wie er hingegen auf sich nahm, was sie gethan hatte, hebt sich leicht diese berührte Schwierigkeit. Sie verrichten dieses Gebet im

Bewufstsein ihrer solidarischen Einheit mit Jesus Christus. Konnte er von der Sünde der Menschheit sagen : »»meine Sünden haben mich ergriffen««, dann auch *sie* von seiner Opferhingabe, von seinem Gehorsam : sieh' ich komme.«

Dafs der Verfasser im Namen einer Mehrheit spreche, nehmen auch Jarchi, Rosenmüller (2. Ausgabe) und de Wette an. Nach de Wette »redet der Dichter entweder im Namen des israelitischen Volkes (Jarchi und Rosenmüller), oder des leidenden frommen Theils desselben, oder betrachtet er auch seine Angelegenheiten mit denen seines Volkes als eins.« Dafür soll namentlich V. 6 sprechen (1).

Die messianische Erklärung haben in neuerer Zeit nach dem Vorgange mehrerer heiliger Väter J. D. Michaelis (crit. Collegium), Ringeltaube, Knapp, Anton, Dereser, Hengstenb. (Christol. 1. Ausg., in d. 2. Ausg. 1854 hat er diese Erklärung zurückgenommen) u. v. A. gegeben. Nach diesen Erklärern soll der Messias hier, wie Jes. 49, Ps. 16 und 22, redend eingeführt sein und V. 1—11 sich auf die Zeit beziehen, wo er nach vollbrachtem Werke und überstandenen Leiden von Jehova verherrlicht sein werde, und V. 12—18 soll der Redende in die Gegenwart zurückkehren und ergriffen von dem Gedanken an die Gröfse der Leiden, die er zur Versöhnung der Sünden übernehmen soll, Gott um seinen

(1) Nach Theodoret zu der Ueberschrift haben auch Einige diesen Psalm von *Jeremias*, Andere von *Daniel* erklärt, weil beide in eine Grube geworfen wurden. Sie wurden zu dieser Meinung hauptsächlich geführt durch V. 3, wo von einer schlammigen Grube die Rede ist. Andere waren nach Theodoret der Meinung, dafs der Psalm von den in Babylon weilenden Exulanten handele. Da diesen Erklärungen nicht blofs die Ueberschrift, sondern auch der Inhalt entgegensteht, so werden sie mit Recht von Theodoret verworfen. Nach Theodoret selbst soll der Psalm typisch von Davids Leiden und den ihm ertheilten Wohlthaten, vornehmlich aber auch von der menschlichen Natur handeln, welche in tiefe Sünde gefallen und dem Tode überliefert worden, durch den Erlöser aber daraus befreit ist und die Hoffnung der Auferstehung erhalten hat.

gnädigen Beistand bitten. Im ersten Theile soll der Messias V. 1—5 seinen Dank und Preis für die Errettung aus den Leiden darbringen, und V. 6—9 Gottes wunderbare Gnaden, die er den Menschen erwiesen, preisen und unter den göttlichen Wohlthaten, welche zu erzählen unmöglich seien, die eine und gröſste, nämlich die durch ihn vollbrachte Erlösung, hervorheben. Da Opfer jeglicher Art Gott nicht gefallen und ihn nicht befriedigen können, so habe er, da er von Gott über den Werth derselben belehrt und seinen Willen zu thun bereit gemacht worden und da von ihm schon Moses geschrieben, sich als das wahre Opfer dargestellt, mit freudigem Eifer entschlossen, Gottes Willen zu erfüllen. V. 10. 11 soll er zum Preise der göttlichen Gerechtigkeit, Treue und Liebe, die er in seiner Errettung bewiesen, zurückkehren. S. Hengstenb. a. a. O.

Als Gründe, welche für diese Erklärung sprechen sollen, führt man 1) den Brief an die Hebräer Kap. 10, 5 ff., wo V. 7—9 unseres Psalmes angeführt und von Christi stellvertretender Genugthuung erklärt wird, 2) die Worte des V. 8 : בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי, welche : »*in der Buchrolle ist von mir geschrieben*«, übersetzt werden, und das vom Opfer Gesagte, so wie 3) die alexandrinische Uebersetzung, welchen die lateinische vorhieronymianische gefolgt ist, und 4) die Erklärung mehrerer Väter und späterer Ausleger an. Daſs diese Gründe zum Theil auf einer unrichtigen Uebersetzung beruhen und das nicht beweisen, was man daraus zu beweisen sucht, werden wir unten sehen.

Diejenigen Ausleger, welche, wie Calvin, Muntinghe, Allioli, Loch und Reischl u. A., unseren Psalm im niederen Sinne auf David, im höheren auf Christus beziehen, oder welche, wie Venema, Seiler, Dathe annehmen, daſs V. 1—6 und 12—18 David, V. 7—11 aber, oder wie Kaiser behauptet, V. 7. 8 der Messias rede, oder welche, wie Vaihinger, denselben *ideal-messianisch* fassen, so daſs das, was David Gott gelobe, seinen Willen mit Freuden zu thun, von ihm nur unvollkommen, dagegen

von Christo, dem Anfänger und Vollender des Glaubens auf die vollkommenste Weise ausgeübt worden sei, stützen sich hauptsächlich auf jene Stelle des Briefes an die Hebräer und darauf, dafs erst in Christo dasjenige, was von der freudigen Erfüllung des göttlichen Willens (V. 8—10), dem Erfolg der Errettung (V. 4. 17) und den Leiden gesagt wird, seine vollkommene Erfüllung gehabt habe.

§. 4.

Ob eine der obigen Erklärungen und welche die richtige sei?

Was zuerst die messianische Erklärung betrifft, wonach das Subject unseres Psalmes ausschliefslich der Messias ist, so fragt es sich, ob die dafür angeführten Gründe der Art sind, dafs sie die ausschliefsliche Beziehung auf Christus beweisen. Um hierüber zu einem sicheren Resultate zu gelangen, wollen wir die für die messianische Erklärung etwa sprechenden oder doch dafür angeführten Gründe prüfen.

Einen Hauptgrund, welcher für die messianische Erklärung angeführt wird, findet man in der bezeichneten Stelle des Briefes an die Hebräer, wo der Apostel die Verse 7—9 unseres Psalmes mit den Worten anführt: »*Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας* (1). *Τότε* (2) *εἶπον· ἰδοὺ, ἥκω* (*ἐν* (3) *κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*) *τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεὸς, τὸ θέλημά σου.*« *Ἀνώτερον λέγων.* »*Ὅτι θυσίαν καὶ προσφορὰν καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ*

(1) Cod. vatic. in dem Psalm *ᾔτησας*; Cod. Alexand. ed. Aldin. und Complut. *ἐζήτησας*.

(2) Symmachus: *ὅτε εἶπον*.

(3) Chrysostomus: *τὴν κεφαλίδα εἴλημα εἰρήκασιν*.

περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας, οὐδὲ εὐδόκησας,« αἵτινες κατὰ τὸν νόμον προσφέρονται, τότε εἴρηκεν. »Ἰδοὺ, ἥκω τοῦ ποιῆαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου·« ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ· ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος τοῦ Ἰεσοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ. Zu dieser Stelle, — welche im Hebräischen lautet : »Schlacht- und Speisopfer gefallen dir nicht, die Ohren hast du mir durchgraben, Brandopfer und Sündopfer verlangst du nicht, — denn sprach ich : Siehe, ich komme, in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben, zu thun deinen Willen, mein Gott, liebe ich und dein Gesetz ist in meinem Innern« — bemerkt Hengstenb. (Christol. 1. Ausg.) : »Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs derjenige, welcher die göttliche Auctorität des Briefes an die Hebräer anerkennt, sich für die messianische Erklärung entscheiden mufs.« Allein in dem Commentar zu d. Ps. hat derselbe diese Behauptung, welche er im Anfange seiner literarischen Laufbahn aufgestellt hat, mit dem Bemerken zurückgenommen, dafs dieselbe bei gewonnener tieferer Einsicht in die Art und Weise, wie das N. T. und namentlich der Brief an die Hebräer die Aussprüche des A. T. handhabe, alle Bedeutung verliere. Und hierin müssen wir in der Hauptsache Hengstenb. beistimmen. Denn da im N. T. öfters Stellen des A. T., welche ein Simile oder ein passendes Vorbild oder passende Anwendung enthalten, auf Christus und sein Reich direct bezogen werden und in denselben in höherer Weise ihre Erfüllung erhalten haben, und als ideal-messianisch betrachtet werden können; so konnte der Verfasser denselben insbesondere nach der alex. Uebersetzung auch auf den Messias beziehen und ihm jene Worte beim Eintritte in die Welt in den Mund legen (4). Denn das, was

(4) Vgl. unsere Schrift : »die Weissagung Jakobs« 1 Mos. 49, 8—12, S. 19 ff., wo wir den Gebrauch alttestamentlicher Schriftstellen im N. T. behandelt haben.

der Psalmist von den Opfern des A. B. und von dem Opfer des Willens, dem willigen Gehorsam gegen den göttlichen Willen sagt, hat erst in Christo willigem Gehorsam gegen seinen Vater und in seinem Selbstopfer seine vollkommenste Erfüllung gehabt. Der Verfasser konnte daher unsere Psalmstelle mit um so mehr Grund anführen, da schon im A. B. die Opfer, wenn sie nicht mit willigem Gehorsam und mit dankbarer und gottergebener Gesinnung dargebracht wurden, als unnütz und Gott mifsfällig bezeichnet werden. 1 Sam. 15, 22 sagt Samuel : »hat Jehova Wohlgefallen an Brandopfern und Schlachtopfern, wie dafs man höre die Stimme Jehova? Siehe, *hören* ist besser als Opfer und *aufmerken*, als das Fett der Lämmer.« Und Ps. 51, 18. 19 sagt David : »Denn nicht hast du Schlachtopfer gern — Das wollte ich geben, — Brandopfer begehrest du nicht : — Die Opfer Gottes sind ein zerknirschter Geist, — Zerknirschtes und zermalmtes Herz, — O Gott, verschmähst du nicht.« Der Prophet Jeremias sagt 7, 22. 23 : »Denn ich habe nicht geredet mit euren Vätern und nicht ihnen geboten am Tage, da ich sie herausführte aus dem Lande Aegypten, Worte von Brandopfern und Schlachtopfern, sondern dieses Wort habe ich ihnen geboten, *höret auf meine Stimme* — und wandelt auf dem Wege, den ich euch gebiete.« Vgl. V. 24 und Hos. 6, 6.

Unterliegt es nun keinem Zweifel, dafs das, was David, dessen Leben und Reich ein Vorbild des Messias, seines gröfsten Nachkommen, und seines Reiches ist, von sich in unserem Psalm in Betreff seines Gehorsams und des Werthes der Opfer ausspricht, erst in Christo im vollkommensten Sinne in Erfüllung gegangen ist, so begreift man, dafs der Verfasser eine Stelle auf denselben beziehen konnte und dieselbe ideal-messianisch ist. Dafs namentlich der Verfasser des Briefes an die Hebräer einige Stellen des A. T. auf Christus, sein Reich und geistige Dinge deutet, die nicht im eigentlichen Sinne sich darauf beziehen, sondern nur eine *irgend passende Anwendung* darbieten und zur

Erläuterung des Erwiesenen dienten, den Forschungsgeist nährten und unterhielten, erkennt auch Kistemaker (Einl. zum Briefe an die Hebräer, 7. Bd., S. 139. 140) an.

Da der Alex. Einiges hat, was mehr als der hebräische Text für die Beziehung auf Christus spricht und von dem Urtext abweicht, so bemerken wir über dessen Uebersetzung Folgendes:

Die Worte: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי *die Ohren hast du mir durchbohrt* giebt derselbe durch: σῶμα κατηρτίσω μοι und בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי *in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben* durch: ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ wieder.

Ueber die Ursachen solcher Uebersetzung jener Worte, namentlich der ersten, sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Was zuerst אָזְנַיִם betrifft, so bedarf es kaum der Bemerkung, dafs dasselbe nie die Bedeutung σῶμα hat. Woher nun diese Uebersetzung? Einige Ausleger sind der Meinung, dafs der Alex. אָזְנַיִם *Ohren* als pars pro toto gefafst und unter Ohren den ganzen Leib verstanden habe. Wenn auch nicht zu läugnen ist, dafs bisweilen ein Theil für das Ganze steht, so ist es doch unwahrscheinlich, dafs dieses hier der Fall sei, da sonst die Ohren nicht für den ganzen Leib im A. T. gesetzt werden. Derselben Meinung ist auch Estius, der bemerkt: »Aures pro toto corpore per synecdochen accipi, nescio an ullius idomatis ferat consuetudo.« Da in die alex. Uebersetzung im Verlaufe der Zeit Abschreiberfehler gekommen sind, so konnte auch an unserer Stelle ein solcher dadurch entstanden sein, dafs aus Versehen das σ am Schlusse des vorhergehenden Wortes ἠθέλησας zu dem folgenden ὠτία gezogen und aus τι das damit leicht zu verwechselnde *M* entstanden wäre. Für diese Entstehung des σῶμα scheint auch zu sprechen, dafs kein griechisches Manuscript und keine Ausgabe der LXX σῶμα für ὠτία hat. Dafs Paulus das ὠτία absichtlich in σῶμα verändert habe, ist mir unwahrscheinlich. Uebrigens mufs man zugestehen, dafs dem Verfasser das σῶμα, da er von der Hingabe seiner selbst und von der

Abschaffung der alttestamentlichen Opfer spricht und hierauf unsere Stelle bezieht, ganz passend, ja passender war, als *ὠτία*, wenn er כָּרָה in der Bedeutung *bereiten, zubereiten* nahm. Der Umstand, dafs der Verfasser unsere Stellen nach der alex. Uebersetzung anführt, darf nicht auffallen. Denn da die Leser seines Briefes die alex. Uebersetzung in den Händen hatten, so würde es ihnen aufgefallen sein, wenn der Verfasser nach dem Hebräischen unsere Stelle citirt hätte. Bei dem hohen Ansehen der alex. Uebersetzung bei den griechisch redenden Juden hätte sich der Verfasser den Verdacht einer Verfälschung zuziehen und sein Ansehen einbüfsen können (5). כָּרָה, verwandt mit כּוּר, אָכַר, קוּר und נָקַר, bezeichnet, wie das Chald. כְּרָא und das arab. كَرَى *graben*, z. B. einen *Brunnen* 1 Mos. 26, 25, eine *Grube* Ps. 7, 16; 57, 7, dann *bohren* und tropisch *bereiten* von Nachstellungen Ps. 7, 16; 57, 7; Spr. 16, 27, d. i. eig. Jemanden eine Grube graben Job 6, 27; 40, 30.

Ist es nun nach dem Gesagten nicht zweifelhaft, dafs die Worte אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי *du hast mir die Ohren gebohrt* (6) zu übersetzen sind, so frägt sich, was denn der Psalmist damit sagen wollte. Viele Ausleger, wie Allioli, Hengstenb. (Christol. Agb. 1, S. 199) und Bade sind der Meinung, dafs der Psalmist sich hier auf 2 Mos. 21, 5. 6 beziehe, wo Moses verordnet, dafs dem Knechte (Sklaven), welcher auf seine Freiheit, die er im 7. Jahre (2 Mos. 21, 2) oder im Jubeljahre (3 Mos. 25, 40), erhielt, Verzicht leistete und der dieses vor der Obrigkeit erklärte, das Ohr mit

(5) Wir bemerken hier noch, dafs diese Stelle, wie Kap. 2, 6—8; 9, 15 ff.; 10, 39 einen deutlichen Beweis liefert, dafs der Verfasser den Brief in griechischer Sprache geschrieben habe.

(6) So übersetzen auch J. D. Michaelis (crit. Coll., S. 328—333), Knapp (die Psalmen, S. 83), Hitzig (die Psalmen, S. 66) und Hofm. (Weissagung, S. 158).

einer Pfrieme durchbohrt werden solle. War dieses geschehen, so gehörte der Sklav sein ganzes Leben dem Hause an. Da der Sklav, dem nach seinem Wunsche die Ohren durchbohrt wurden, dadurch seinen Willen zum beständigen Gehorsam zu erkennen gab, so soll der Psalmist oder der redend Eingeführte durch jene Worte sagen wollen, dafs Gott ihn *willig gemacht* habe, seinen Willen zu erfüllen und ihm beständig zu gehorchen. Allein diese Erklärung scheint uns hier unzulässig. Denn da der Redende die Opfer als solche bezeichnet, welche Gott nicht begehre und fordere, so ist es uns wahrscheinlicher, dafs jener sagen will, dafs Gott ihm geoffenbart habe, oder ihn habe vernehmen, erkennen lassen, dafs die äufseren Opfer des A. B. vor ihm keinen Werth hätten und er die Hingabe seiner Person selbst wolle.

Für diese Erklärung spricht auch die Stellung der Worte, indem es im ersten Versgliede heifst : »Schlacht- und Speisopfer begehrest du nicht . . .,« und im dritten : „Brand- und Sündopfer forderst du nicht.« In diesem Sinne fafst auch Gesenius jene Worte, der im Thesaur. ling. hebr. unter כָּרָה schreibt : »Audacius etiam est hoc Ps. XL, 7 : אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי *aures mihi fodisti*, quod fortius dictum pro vulgari אֹזֶן גָּלִיתָ לִי *aurem mihi aperuisti* i. e. hoc mihi patefecisti.« Es entsprechen unsere Redensarten : *Jemandem den Staar stechen* und *Jemandem die Zunge lösen.* Aehnlich Dereser, welcher übersetzt : »*dies sagtest du mir geheim in's Ohr*«, und erklärend hinzufügt : »du hast mir die Ohren gegeben, diese geheime Wahrheit zu hören und zu verstehen.« Aehnliche Redensarten finden sich 1 Sam. 20, 2. 12. 13; 22, 8. Bei Jesaia 50, 5 sagt der grofse Lehrer der Völker in diesem Sinne von sich : »Der Herr Jehova öffnet mir das Ohr.« Hengstenb. wendet zwar 1) dagegen ein, dafs das Folgende erfordere, dafs in unserem Verse nicht blofs enthalten sei, was Gott nicht verlange, sondern auch, was er verlange, 2) dafs die Lehre, die Opfer als opus operatum seien nichts werth, nicht als

ein Gegenstand einer besonderen Offenbarung bezeichnet werden könnte, weil kein innerlich frommer Israelit über diesen Gegenstand in Zweifel gewesen sei, und 3) dafs ganz derselbe Gegensatz des Gehorsams und der Opfer sich auch in den Parallelstellen 1 Sam. 15, 22 und Jer. 7, 22. 23 fände. Allein diese Gründe beweisen nicht, dafs jene Worte s. v. a.: du hast mich hörend, gehorsam gemacht, bedeuten. Was den ersten Grund betrifft, so kann man ihn zugeben. Aber im 7. Verse liegt auch nicht blofs ein Negatives, sondern zugleich ein Positives. Denn wenn Gott den Psalmisten oder den im Psalm redend Eingeführten hat erkennen lassen, dafs die äufseren Opfer keinen Werth vor ihm haben, so folgt daraus doch, dafs, da er die Opfer vorgeschrieben hatte, dieselben mit willigem Gehorsam und als Beweise der Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe dargebracht werden sollen. Sollen die äufseren Opfer Gott wohlgefällig sein, so müssen sie die Hingabe des Opfernden selbst zur Voraussetzung haben. Dafs der Psalmist die äufseren Opfer hier nicht durchaus verwirft und als Gott mifsfällig bezeichnet, ist uns nicht zweifelhaft. Auch der zweite Grund ist ohne Beweiskraft. Denn daraus, dafs der Psalmist wufste, dafs die äufseren Opfer ohne die entsprechende Gesinnung und Selbsthingabe Gott nicht wohlgefällig seien, folgt nicht, dafs Gott diese Lehre nicht habe von neuem einschärfen und darauf hinweisen können, zumal da dieses Lied auch zur Belehrung Israels über die erforderliche innere Beschaffenheit des Opfernden dienen sollte. Der von uns angegebene Sinn fordert daher keinesweges, dafs ein frommer Israelit über diesen Gegenstand im Ungewissen gewesen sei. Und der dritte Grund spricht eher für als gegen unsere Erklärung. Denn die angeführten Parallelstellen zeigen, dafs eine Belehrung nöthig war, dafs die Opfer, wenn sie Gott wohlgefällig sein sollen, den inneren Gehorsam gegen Gott und eine gottesfürchtige Gesinnung zur Voraussetzung haben müssen.

Was nun ferner die Worte : בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי betrifft, welche der Alex. unrichtig : *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* wiedergegeben hat, und : *in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben* übersetzt werden müssen, so liegt der Grund der Verschiedenheit der Erklärung hauptsächlich in der verschiedenen Uebersetzung der Worte : כָּתוּב עָלָי. Dafs die Uebersetzung: *in der Buchrolle ist von mir geschrieben*, s. v. a. im Gesetzbuche ist von mir geweissagt, der messianischen Erklärung sehr günstig ist und daher von vielen Auslegern, wie Bellarmin u. A. vom Messias erklärt wird, ist Jedem einleuchtend; dafs dieselbe aber nicht richtig ist, beweisen die Stellen, wo כָּתַב mit עַל oder לְ construirt wird. Deutlich ist die Stelle 2 Kön. 22, 13, wo der König Josia nach Auffindung des bei der Ausbesserung des Tempels aufgefundenen Pentateuchs, des Autographs Moses, dem Priester Hilkia und Anderen gebietet : »Gehet hin und befragt Jehova für mich, und für das Volk und für ganz Juda, über die Worte dieses Buches, das gefunden worden ist; denn grofs ist der Grimm Jehova's, der über uns entzündet ist, darum, weil unsere Väter gehört haben auf die Worte dieses Buches, und nicht gethan haben, wie alles uns vorgeschrieben ist (לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַכָּתוּב עָלֵינוּ).« Mit לְ verbunden bezeichnet כָּתַב *vorschreiben* 2 Kön. 17, 37; Sprüchw. 22, 20; Hos. 8, 2 und mit אֶל Esth. 9, 23. Die Bedeutung *vorschreiben* hat auch im Arab. das entsprechende كَتَبَ mit عَلَى Cor. 4, 79; vit. Timuri I, 108 ed. Mang. כָּתַב mit עַל in der Bedeutung : *von* oder *über* Jemanden schreiben kommt gar nicht vor. — Auch mufs das syrische ܟܬܝܒ ܥܠܝ nicht, wie in der Lond. Polyglotte geschieht, *scriptum est de me*, sondern praescriptum est mihi übersetzt werden. Der Chald. hat jene Worte wiedergegeben : בִּמְגִלַּת סִפְרָא דְאוֹרָיְתָא דְאִכְּתִיב אֲמְטוּלָתִי »*in der Rolle des Gesetzbuches, welches meinetwegen geschrieben ist.*«

Das griechische *κεφαλίς* (מְגִלָּה) bezeichnet eig. *Köpfchen*, capitulum, dann Köpfchen an einem Stabe, um welchen ein Buch, Rolle, gerollt wurde, daher s. v. a. Rolle, volumen. Die Worte des hebr. Textes wollen demnach sagen : ich bin fest entschlossen und ganz bereit, durch die Ausübung des im Pentateuch mitgetheilten geoffenbarten Willens Gottes das rechte Opfer darzubringen. Dafs auf diese Weise jeder fromme Gläubige sprechen konnte, ist einleuchtend; woher man also aus diesen Worten, wenn der Messias sie auch im vollkommensten Sinne erfüllt hat, keinen genügenden Beweis entnehmen kann, dafs in unserem Psalme *nur* von Christus die Rede sei.

Ein Hauptgrund, welcher wenigstens eine ausschliefsliche Beziehung des Psalmes auf den Messias als unzulässig erscheinen läfst, liegt im 13. Verse, worin es nach einer Bitte um göttliche Barmherzigkeit heifst : »Denn es umgeben mich Leiden ohne Zahl, es ergreifen mich *meine Verschuldungen*, (הִשִּׂיגוּנִי עֲוֹנֹתַי), dafs ich nicht sehen kann, ihrer sind mehr als die Haare meines Hauptes, und mein Herz hat mich verlassen.« עָוֹן im Plural עֲוֹנִים und עֲוֹנוֹת von dem in Kal ungebräuchlichen עָוָה, Arab. عوى *gekrümmt*, dann *verdreht*, *verkehrt sein* und *verkehrt handeln*, *sündigen*, bezeichnet *Verschuldung*, und dann, da die Verschuldung Strafe zur Folge hat, *Strafe*. Vgl. 1 Mos. 44, 16. Da der Redende von zahlreichen Verschuldungen redet und sein Leiden als eine gerechte Strafe bezeichnet, so liegt hierin ein Beweis, dafs der Leidende nicht der Messias sein könne. Man entgegnet zwar, dafs, da der leidende Messias die Sündenstrafen der Menschen auf sich genommen und dieselben durch seinen Versöhnungstod getilgt hat, derselbe von Sündenstrafen reden könne. Zur Bestätigung beruft man sich auf Jes. 53, 4—6, wonach derselbe unsere Leiden duldet, unsere Schmerzen auf sich ladet, und um unserer Sünden und unserer Missethaten willen durch-

bohrt ist, und Jehova unserer aller Sünde auf ihn geworfen hat.« Allein der Leidende bezeichnet in unserem Psalm die Verschuldungen als *seine* und nicht als fremde, wie bei Jesaia geschieht. Dafs in unserem Psalm nicht an fremde Verschuldungen zu denken sei, lassen auch die Parallelstellen in den Psalmen, wo nur an eigene Schuld gedacht werden kann, und insbesondere der Psalm 70, wo der zweite Theil unseres Psalmes wiederholt wird, kaum zweifelhaft. Wenn Dathe gegen die messianische Erklärung einwendet, dafs der Messias im ersten Theile von seinen Leiden nicht als schon überstanden reden und Gott für seine Errettung danken, dagegen im letzten Theile den göttlichen Beistand wegen seiner grofsen Leiden anflehen könne, so ist zweifelsohne dieser Grund von keinem Gewichte, da es bei dem Propheten auf den Standpunkt ankommt, welchen derselbe ihn nehmen läfst. Bei der prophetischen Anschauung kann der Psalmist seinen Standpunkt in der Zeit genommen haben, wo der Messias sein Leiden schon überstanden und sein Werk schon vollendet hat, nachher aber die Empfindungen des Messias während der Leiden schildern. Kann nach dem Gesagten weder aus dem Briefe an die Hebräer, noch aus dem Psalme selbst ein Beweis für die ausschliefsliche Beziehung desselben auf den Messias entnommen werden, so ist dieses noch weniger der Fall bei der alexandrinischen Uebersetzung, welche, wie wir gesehen haben, den hebräischen Text nicht treu wiedergiebt und daher die messianische Erklärung gar nicht beweisen kann. Und was die Väter und späteren Ausleger betrifft, so wissen wir, dafs sie sich hauptsächlich durch die alexand. und lateinische Uebersetzung in der Vulgata leiten liefsen und ihre Erklärung nach dem Grunde gewürdigt werden mufs, worauf sie ruht.

Dafs unser Psalm sich zunächst auf David beziehe, erkennen auch Calmet, Allioli, Bade, Loch u. Reischl u. A. an. Calmet schreibt bei Angabe des Inhaltes : »S. Paulus (Hebr. X, 5. 6) versiculos 9. 10. 11 huius Psalmi

de Christo explicat. Quare et nos in hanc sententiam descendimus, historico sensu, Davide spectante, minime neglecto. Davidem hic spectari nemo negaverit, dum arctissimum huius Psalmi cum superiori affinitatem spectat: grates enim agit ob redditam e morbo incolumitatem, cuius causa in Psalmis XXXVII et XXXVIII supplicaverat. Has vero inter vicissitudines David luculentissima fuit Christi imago: quare prudentissimo consilio haec Davidis de se oratio Christo aptatur. Primum igitur ac praecipuum Psalmi propositum Christus est, scripturarum finis, rem ipsam continens, cuius imaginem David exhibeat. Psalmi huius finis eadem ferme res est ac totus Psalmus LXIX« (70).

Die von Schegg gegebene Erklärung unseres Psalmes ist nach unserer Ueberzeugung zu gesucht, zu künstlich und willkürlich. Schon der Umstand, dafs im ganzen Psalm nur *eine* Person redet und sich nirgends eine Hinweisung auf ein Collectivum, die Menschheit, findet, erlaubt nicht, diese in Verbindung mit Christus für das Subject zu halten. Wenn der Redende V. 6 von den Wundern und Rathschlägen »*gegen uns*« spricht, so weiset er dadurch auf die Grofsthaten und Belehrungen, oder auf die wunderbaren Rathschläge und Fügungen hin, welcher Israel sich früher von Gott zu erfreuen hatte. Aber hieraus folgt nicht, dafs der heil. Sänger im ganzen Psalm im Namen der Menschheit, oder des israelitischen Volkes, oder des leidenden frommen Theils spricht. Der Leidende will sagen, dafs er Gott für das Gute, was er ihm wie den Vorfahren erwiesen habe, Dank darbringen wolle. Dafs auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht an ein Collectivum, die Menschheit, oder die Gläubigen gedacht habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Das Gesagte steht auch der Erklärung von Jarchi, Rosenm. und de Wette entgegen.

Ueber die Erklärung von Jeremias oder Daniel, sowie die des Theodoret sagen wir hier nichts, da

keine durch irgend einen genügenden Grund auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann.

Unterliegt es nun auch nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs unser Psalm kein eigentlich messianischer ist, so kann man doch nicht läugnen, dafs dasjenige, was er von der völligen Hingabe des Leidenden und seines eigenen Willens an Gott aussagt, erst im vollkommensten Sinne der Messias, der seinen Leib und Leben Gott zum Opfer gebracht, erfüllt hat und dafs der Psalm in so weit als ein ideal-messianischer angesehen werden kann. Damit der Leser sich überzeuge, dafs auch die übrigen Verse des Psalmes, welche wir nicht erörtert haben, Nichts enthalten, was eine directe und ausschliefsliche Beziehung auf den Messias fordert, so lassen wir denselben mit einer deutschen Uebersetzung folgen.

§. 5.

Der hebräische Text nebst einer deutschen Uebersetzung.

לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד מִזְמוֹר : קַוֹּה קִוִּיתִי יְהוָה וַיֵּט אֵלַי וַיִּשְׁמַע שַׁוְעָתִי : 1.
2.
וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שָׁאוֹן מִטִּיט הַיָּוֵן וַיָּקֶם עַל־סֶלַע רַגְלַי כּוֹנֵן אֲשֻׁרָי : 3.
וַיִּתֵּן בְּפִי שִׁיר חָדָשׁ תְּהִלָּה לֵאלֹהֵינוּ יִרְאוּ רַבִּים וְיִירָאוּ וְיִבְטְחוּ 4.
בַּיהוָה : אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר־שָׂם יְהוָה מִבְטַחוֹ וְלֹא־פָנָה אֶל־רְהָבִים 5.
וְשָׂטֵי כָזָב : רַבּוֹת עָשִׂיתָ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהַי נִפְלְאֹתֶיךָ וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ 6.
אֵלֵינוּ אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה עָצְמוּ מִסַּפֵּר : זֶבַח וּמִנְחָה לֹא 7.
חָפַצְתָּ אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי עוֹלָה וַחֲטָאָה לֹא שָׁאָלְתָּ : אָז אָמַרְתִּי 8.
הִנֵּה־בָאתִי בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי : לַעֲשׂוֹת־רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי 9.
וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי : בִּשַּׂרְתִּי צֶדֶק בְּקָהָל רָב הִנֵּה שְׂפָתַי לֹא אֶכְלָא 10.
יְהוָה אַתָּה יָדָעְתָּ : צִדְקָתְךָ לֹא־כִסִּיתִי בְּתוֹךְ לִבִּי אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ 11.
אָמָרְתִּי לֹא־כִחַדְתִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ לְקָהָל רָב : אַתָּה יְהוָה לֹא־תִכְלָא 12.
רַחֲמֶיךָ מִמֶּנִּי חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ תָּמִיד יִצְּרוּנִי : כִּי אָפְפוּ־עָלַי רָעוֹת עַד־ 13.
אֵין מִסְפָּר הִשִּׂיגוּנִי עֲוֺנֹתַי וְלֹא־יָכֹלְתִּי לִרְאוֹת עָצְמוּ מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי
וְלִבִּי עֲזָבָנִי : רְצֵה יְהוָה לְהַצִּילֵנִי יְהוָה לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה : יֵבֹשׁוּ 14. 15.

וְיַחְפְּרוּ ׀ יַחַד מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי לִסְפּוֹתָהּ ׀ יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיִכָּלְמוּ חֲפֵצֵי רָעָתִי ׃
16. 17. יָשֹׁמּוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם הָאֹמְרִים לִי הֶאָח ׀ הֶאָח ׃ יָשִׂישׂוּ וְיִשְׂמְחוּ ׀ בְּךָ
18. כָּל־מְבַקְשֶׁיךָ יֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה אֹהֲבֵי תְּשׁוּעָתֶךָ ׃ וַאֲנִי ׀ עָנִי
וְאֶבְיוֹן אֲדֹנָי יַחֲשָׁב־לִי עֶזְרָתִי וּמְפַלְטִי אַתָּה אֱלֹהַי אַל־תְּאַחַר ׃

»1. *Dem Vorsänger (Musikmeister), von David ein Psalm.* 2. *Ich hoffte fest auf Jehova und er neigte sich zu mir und hörte auf mein Geschrei.* 3. *Und zog mich aus der Grube des Verderbens* (And.: *aus der tosenden Grube*), *aus schlammichtem Kothe, und stellte auf einen Felsen meine Füſse, befestigte meine Schritte.* 4. *Und gab in meinen Mund ein neues Lied, ein Lob für unseren Gott. Sehen werden es Viele und sich fürchten und auf Jehova vertrauen.* 5. *Heil dem Manne, der seine Hoffnung auf Jehova setzt und sich nicht wendet zu den Stolzen und Abtrünnigen zur Lüge.* 6. *Viel machtest du Jehova, mein Gott, deine Wunder und deine Pläne* (Absichten) *über uns — nichts ist dir zu vergleichen*; *wollt' ich sie verkünden und ausreden, zu viel zum Erzählen sind sie.* 7. *Schlachtopfer und Speisopfer gefallen dir nicht, — die Ohren hast du mir gebohrt* (aufgethan), — *Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.* 8. *Da sprach ich : siehe ich komme — in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben* (5 Mos. 15, 14—20), *zu üben deinen Willen liebe ich, o mein Gott und dein Gesetz ist tief in meinem Innern.* 10. *Ich verkündige Gerechtigkeit in groſser Volksversammlung, siehe, meine Lippen hemme ich nicht, Jehova du weiſst es.* 11. *Deine Gerechtigkeit verberge ich nicht in meines Herzens Mitte* (tief in meinem Herzen), *von deiner Treue und deinem Heile spreche ich, nicht verhehle ich deine Huld und deine Treue der groſsen Versammlung.* 12. *Du Jehova hemmest mir nicht deine Barmherzigkeit, deine Huld und deine Treue schützen mich stets.* 13. *Denn es umringen mich Uebel ohne Zahl, es ergreifen mich meine Verschuldungen, daſs ich nicht sehen kann; sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes, und mein Herz hat mich verlassen.* 14. *Es gefalle dir, Jehova, mich zu retten, Jehova, eile mir*

zu Hülfe. 15. Schämen werden sich und erröthen sämmtlich, die meine Seele suchen zu vernichten, es werden zurückweichen und beschämt werden, die an meinem Unglück Gefallen haben. 16. Es werden sich entsetzen über die Folge (eig.: Ende) *ihrer Schande, die zu mir sprechen: haha, haha. 17. Es freuen sich und fröhlich sind in dir alle, die dich suchen; sie sagen stets: grofs ist Jehova, die deine Hülfe lieben. 18. Doch ich bin elend und arm* (hülflos)*! o Herr, der für mich sorgt* (eig.: denkt)*, meine Hülfe und mein Erretter bist du: mein Gott, o zögere nicht.*"

Psalm XLI, 10.

Zu den messianischen Psalmen ist von einigen Vätern, wie Theodoret (1) u. A., und späteren Auslegern auch Psalm XLI gezählt und von dem Leiden Jesu und der Treulosigkeit der Jünger, namentlich des Judas, erklärt worden. Einen Hauptgrund für diese Erklärung wird aus Joh. 13, 18 entnommen, wo Christus den 10. Vers unseres Psalmes auf Judas, seinen Verräther, bezieht; dagegen erklären denselben die Rabbinen und die meisten neueren Ausleger, wie Muis, Genebrardus, Junius, Piscator, Ferrandus, Choisy, Bossuet, Vatablus, Flaminius, Braun, Dereser, Allioli, Loch und Reischl u. A. von David. Nach Dereser fällt er in die Zeit,

(1) Derselbe bezeichnet die Erklärung von David oder dem kranken Könige Hiskia sogar als eine vermessene; denn er bemerkt zu V. 1: „Τοῦ κυρίου τοίνυν λέγοντος (Joh. 13, 17—19) ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· καὶ δεικοῦντος τὸν παρόντοι ψαλμὸν αὐτῷ καὶ οὐκ ἄλλῳ τῷ προσήκοντα, θρασὺ νομίζω καὶ τοκμηρὸν ἄλλην αὐτῷ καὶ μὴ προσήκουσαν πόθεσιν διαπλάσαι.

als er aus Gram über den Ehebruch mit der Bathscheba krank geworden und kurz vor der Empörung Absoloms von seinen Feinden verläumdet wurde.

Dieser Psalm, dessen Verfasser nach Ueberschrift und Inhalt *David* ist, preist denjenigen, welcher gegen Andere mitleidig und barmherzig ist, glücklich, indem ein solcher in seinen Leiden und Anfeindungen von boshaften Feinden sich der göttlichen Hülfe und des göttlichen Wohlgefallens zu erfreuen habe. Der Hauptgedanke, den der Psalmist durchführt, ist, dafs der, welcher Barmherzigkeit übt, auch Barmherzigkeit erlangen werde. Diese Wahrheit hatte David, der ein zartes und liebevolles Herz hatte und innige Theilnahme den Elenden erwies, in seinem Leben, insbesondere in den grofsen Lebensgefahren unter Sauls Regierung und nach dessen Tod bei den Empörungen, während welchen ihm sein geheimer Rath *Achitophel* und *Mephiboseth*, 2 Sam. 9, 11; 19, 24 f., untreu wurden und ihm Gefahren bereiteten, oft erfahren. Da David in seinen heil. Liedern, wenn er auch in seinen Schilderungen von sich selbst ausging, oft allgemeine Wahrheiten ausspricht, so ist nicht nöthig, diesen Psalm speciell und ausschliefslich auf ihn zu beziehen. Man kann daher unter dem Geschilderten überhaupt einen leidenden Gerechten verstehen, der von boshaften Feinden viel zu leiden hat.

Da Jesus im vollkommensten Sinne der leidende Gerechte ist und selbst von seinen Jüngern verlassen und sogar von Judas Iskarioth verrathen wurde, so ist einleuchtend der Leidende und Befeindete unseres Psalmes ein passendes Vorbild desselben, sowie der Feind von Judas. Dafs übrigens insbesondere David, da dessen Empfindungen, Schicksale und Leiden mit denen seines grofsen Nachkommen, des Messias, zusammentreffen, ein passendes Vorbild desselben war, liegt auf der Hand. Es konnte daher Christus die Worte V. 10 : גַּם־אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר־בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב »*Auch mein Freund, auf den ich verraute, mein Tischgenofs* (eig.: der mein Brod afs), *hebt die*

Ferse gegen mich auf (der Alex. : *καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν*), ganz passend auf Judas Iskarioth anwenden, indem bei demselben dieser Ausspruch seine volle Wahrheit erhielt. In den Worten: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* Joh. 13, V. 18 liegt also nicht die Behauptung einer directen und ausschliefslichen Beziehung auf Christus, sondern nur eine Anwendung auf ihn. Wie David von seinem Freunde und Tischgenossen (Achitophel, Mephiboseth) Untreue und Verrath zu erfahren hatte, so Jesus von seinem Jünger und Begleiter Judas.

Gegen die directe Beziehung und die ausschliefsliche Erklärung unseres Psalmes von Christus spricht insbesondere der fünfte Vers (2), wo der von den Feinden Verläumdete und Befeindete Gott um Erbarmen anfleht, weil er gegen ihn gesündigt habe (כִּי־חָטָאתִי לָךְ); gegen dieselbe legt auch Jesu dadurch selbst Zeugnifs ab, dafs er die auf ihn nicht passenden Worte : *dem ich vertraute* ausläfst. Wenn Theodoret die Worte : »Denn ich habe gesündigt gegen dich« dahin erklärt, dafs Christus die Sünden der Welt getragen und die Leiden der Menschheit auf sich genommen habe (3), so unterliegt es wohl kaum einem Bedenken, diese Deutung für eine gesuchte zu erklären, die ihren Grund in der Meinung hat, dafs unser Psalm, da eine Stelle desselben von Jesus auf Judas bezogen wird, messianisch erklärt werden müsse.

Dafs im N. B. mehrere Stellen, worin von Personen und Sachen des A. B. die Rede ist, auf Personen und Sachen des N. B. bezogen oder angewendet werden, ist

(2) Bei dem Alex. : *Ἐγὼ εἶπα κύριε ἐλέησόν με, ἴασαι τὴν ψυχήν μου, ὅτι ἥμαρτόν σοι.*

(3) Theodoret schreibt nämlich bei Erklärung des fünften Verses : *Ἐγὼ δέ εἰμι, φησὶν, ὁ πτωχὸς, ὁ τὴν ἑκούσιον πτωχείαν ἀναδεξάμενος, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὁ τὰ τῶν ἀνθρώπων οἰκειούμενος πάθη, ὁ ἁμαρτίαν μὲν μὴ πεποιηκὼς, τὴν δὲ ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ὡς ἀπαρχὴ τῆς φύσεως, εἰσφέρων παράκλησιν.*

aufser Zweifel. Ein Fall dieser Art ist die Beziehung des Osterlamms Joh. 19, 36 auf Christus. Da nach 2 Mos. 12, 46; 4 Mos. 9, 12 dem Osterlamme kein Bein zerbrochen werden sollte, so findet Johannes darin ein Vorbild Jesu, dem bei seiner Kreuzigung ebenfalls keine Beine zerschlagen wurden, wie es bei der römischen Kreuzesstrafe Sitte war. Johannes sagt auch hier: *Ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.* Vgl. Joh. 19, 35 mit Ps. 34, 21; Hos. 11, 1, wo von der Ausführung der Israeliten und der Rückkehr nach Palästina die Rede ist, mit Matth. 2, 15, wo jene Stelle mit den Worten: *ἵνα πληρωθῇ* auf Jesu Rückkehr aus Aegypten bezogen wird; Joh. 15, 25 mit Ps. 35, 19; 69, 5; Joh. 2, 17 mit Ps. 69, 10; Röm. 15, 3 mit Ps. 69, 10; Eph. 4, 8 mit Ps. 68, 19; Matth. 3, 3; Marc. 1, 3; Luc. 3, 4; Joh. 1, 23 mit Jes. 40, 3; Matth. 2, 18 mit Jer. 31, 15, wo von Rachel, der Stammmutter Israels, welche über die Wegführung der Israeliten in's Exil weinet, als einem Vorbilde der um die Ermordung der Kinder zu Bethlehem klagenden Mutter die Rede ist (4). Auch Rosenm., Hengstenb., Vaihinger, Tholuck, sowie Bossuet, Allioli, Dereser, Bade, Loch und Reischl u. A. halten unseren Psalm für einen vorbildlich- oder typisch-messianischen.

אִישׁ שְׁלוֹמִי eig.: *der Mann meines Friedens, mein Friedensmann*, d. i. der Mann, mit dem ich in Freundschaft und Eintracht lebte, mein Freund. Diese Bezeichnung gebraucht auch Jeremia von seinen falschen Freunden, welche auf ihn lauerten, ob sie nicht etwas Mifsfälliges und Strafwürdiges finden könnten. Denn Kap. 20, 10 nennt er sie: כֹּל אֱנוֹשׁ שְׁלֹמִי, und 38, 22: אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ. Vgl. Ps. 28, 3.

Durch אוֹכֵל לַחְמִי eig.: *der mein Brod ifst*, d. i. mein Tischgenofs, wird der Freund als solcher bezeichnet, mit

(4) Vgl. unsere exegetisch-historische Abhandlung: „Die Weissagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda . . .“, S. 21 ff.

welchem David in einem vertraulichen Verhältnisse lebte und dem er viele Beweise seiner Liebe gegeben hatte (5). Der Ausdruck : »er erhebt gegen mich die Ferse« ist von Pferden entlehnt, die gegen ihren Herrn ausschlagen und ihm Schaden zufügen, und bezeichnet hier die Absicht, auf listige und trügerische Weise dem David Verderben und Tod zu bereiten. Vgl. 1 Mos. 49, 17.

Die übrigen Verse dieses Psalmes enthalten nichts, was zu einer directen Beziehung auf den Messias nöthigt, woher wir über diese auch Nichts hinzufügen.

Psalm XLV (44).

§. 1.

Einleitung.

Dieser Psalm, welcher einer der schönsten im Psalterium ist und beim ersten Blick die Vermählung eines Königs mit einer Königstochter besingt, vornehmlich aber einen ausgezeichneten König preiset, gehört zu denjenigen, bei deren Erklärung die Ausleger in mehreren Punkten ganz verschiedener Ansicht sind. Im Allgemeinen kann man dieselben in zwei Klassen theilen, wovon die eine unter dem gepriesenen König den Messias und unter dessen Braut, der Königin, die Kirche oder das gläubige Israel, und unter den Jungfrauen und Gefährtinnen die bekehrten Heidenvölker; die andere unter dem Könige Salomo oder einen anderen israelitischen oder ausländischen König und unter der Königin die Braut, womit er sich vermählt,

(5) Bossuet bemerkt zu den Worten *homo pacis meae* : »singularem amicum designat, qualis fuit Achitophel. Id Christus Judae accommodat, Joan. XIII, 18 cuius figura Achitophel, ut David Christi.«

und unter den Jungfrauen und Gefährtinnen die Dienerinnen und Begleiterinnen der Königin oder die übrigen Weiber des königlichen Harems versteht. Diejenigen Ausleger, welche unseren Psalm für messianisch halten, geben demselben wie dem hohen Liede eine allegorische Deutung und nehmen an, dafs in demselben die geistige Vermählung des Messias mit den gläubigen und treuen Anhängern unter Bildern geschildert werde, die von einer feierlichen Vermählung eines Königs mit seiner Braut entnommen seien. Bevor wir uns auf die verschiedenen Erklärungen näher einlassen und die dafür oder dagegen sprechenden Gründe angeben und beurtheilen, wollen wir 1) den *Inhalt* in Kurzem näher angeben und 2) eine kurze Geschichte der Auslegung folgen lassen.

§. 2.

Inhalt.

Nach einer Einleitung und der Ankündigung des Gegenstandes dieses Lobliedes hebt der Psalmist zuerst die *Schönheit* und die *Anmuth*, welche über die Lippen des Königs ausgegossen ist, hervor und bezeichnet sie als die Ursache des ewigen göttlichen Segens (V. 2. 3), preist dann die Heldenkraft und die Herrlichkeit, womit er im Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit grofse Thaten vollbringt und seine Feinde besiegt und vernichtet (V. 4—6); hierauf ihn anredend, und mit dem göttlichen Namen אֱלֹהִים benennend, bezeichnet er seine *Herrschaft* als eine gerechte und *ewigdauernde*, weshalb ihn Gott mit höherer Freude erfüllt als die übrigen Könige und er nach seinem glänzenden Siege mit den kostbarsten und duftenden Kleidern angethan und durch Saitenspiele aus Elfenbein-Pallästen erfreut, sich mit einer Königstochter, die im Golde von Ophir zu seiner Rechten prangt, auf's Innigste verbindet (V. 7—10). Jetzt

an diese sich wendend ermahnt der Psalmist dieselbe, ihr Volk und das väterliche Haus zu vergessen und durch die unbedingte Hingabe an ihren Gemahl und Herrn sich seiner Liebe würdig zu machen, indem ihr dafür die Bewohner von Tyrus, d. i. die blühendsten Nationen huldigen würden (V. 11—13). Hierauf beschreibt der heil. Sänger den Zug der im goldgewirkten Gewande prangenden Braut in den Pallast des Königs, dem sie in Begleitung von Jungfrauen, die mit ihr innig verbunden sind, unter Jubel und Freude zugeführt wird (14—16). Aus dieser Verbindung soll nach V. 17 eine zahlreiche Nachkommenschaft, ausgezeichnet durch Tugend, Ruhm und Würde, hervorgehen, welche nach seiner Bestimmung die ganze Erde beherrschet. Diesen mächtigen und herrlichen König wolle er, so schliefst der Sänger, fortwährend und durch alle Geschlechter preisen, wie dieses auch die Völker, ihm nachfolgend, thun würden.

§. 3.

Kurze Geschichte der Auslegung (1).

Nachdem wir in Kurzem den Inhalt angegeben haben, wenden wir uns zu der Beantwortung der Frage, wer der in diesem Psalm gepriesene herrliche König sei. Dafs von der Lösung dieser Frage das Verständnifs desselben abhängt, haben alle Ausleger dieses Psalmes anerkannt. Je nachdem nun die Beantwortung über das

(1) Vgl. Döderlein, theol. Journ. I. Bd., 3. St. Neue Erklär. d. 45 Ps.; Eichhorn, Allg. Biblioth. II, 46. Probe einer lat. Ode; Teller in seiner Ausgabe von J. A. Turretin, de s. script. interpret. tract. p. 250 sqq.; C. F. Richter, recitatio philol. super Ps. XLV, Lips. 1790.; Hitzig, Begr. d. Krit. S. 28 ff.

Subject des Psalmes verschieden ausgefallen ist, so ist dieses auch der Fall bei Erklärung mehrerer einzelner Punkte. Dafs diejenigen Ausleger, welche in unserem Psalm ein Hochzeitslied finden und unter dem gepriesenen König einen israelitischen irdischen oder ausländischen König verstehen, und diejenigen, welche den Messias für denselben halten, in manchen Punkten von einander verschiedener Ansicht sein müssen, kann Jeder schon von vorn herein vermuthen. Befragen wir nun zuerst die Geschichte der Auslegung dieses Psalmes, so ergiebt diese Folgendes:

I. Bei den Vätern und den späteren christlichen Auslegern finden wir die fast einstimmige Meinung, dafs der in unserem Psalm gepriesene herrliche König der Messias sei, dessen Reich sich über die ganze Erde ausdehnen soll. Dieser Erklärung sind viele neuere Ausleger gefolgt. Nur sind sie darin verschiedener Ansicht, ob die Königin Israel, d. i. die aus dem Bundesvolke zum Christenthum Bekehrten und die Jungfrauen die Heidenvölker, oder ob die Königin überhaupt die christliche Kirche und die Jungfrauen und Gefährten die bekehrten Heiden und Juden seien. Unter den Vätern, die unseren Psalm vom Messias erklären, sind namentlich zu erwähnen Justin. der Mart., Origenes (selecta in Psalmos), Gregor von Naz., Cyrillus von Alex., Athanasius, Basil., Chrysost. Theodoret, Euseb., Euthymius, Tertull., Hier., August., Ambros., Cassiod. u. A. Dafs nach dem Vorgange so vieler ausgezeichneter Kirchenlehrer, und vornehmlich wegen der Beziehung unseres Psalmes auf Christus im Briefe an die Hebräer, Kap. 1, 8. 9, wo der Verfasser den V. 8 und 9 desselben anführt, auch die späteren christlichen Ausleger grofsentheils den Messias für das Subject des Psalmes werden gehalten haben, wird leicht begreiflich. Wir finden daher die messianische Erklärung auch bei Bossuet, Calmet, Allioli, Bade, Loch und Reischl und unter neueren protestantischen Auslegern bei Lilienthal a. a. O. (Th. 2, S. 608 ff.), Runge

(Comm. in h. Ps., Dresd. 1781), J. H. Michaelis, Lowth (de s. poes. Hebr. p. 611), Dathe, Anton (de rat. proph. Mess. p. 29), Kuinöl (messian. Weiss. S. 56 ff.), Ringelt., Muntinghe, Pareau (instit. interpret. V. T., p. 511. 12), Rosenm. (2. Agb.) (2), Hengstenb. (Christol. und in der Erkl. der Ps.), Tholuck, der hier auf eine allegorische Weise unter dem Bilde einer Vermählung die Aufnahme Israels und der heidnischen Völker in das Reich des Messias geschildert findet, u. A. Aber auch mehrere jüdische Ausleger, wie Kimchi zu V. 4, Aben-Esra, R. Sal. Kavenaki und viele Andere haben nach dem Vorgange des chald. Paraphrasten zu V. 3. (3) 8 unseren Psalm vom Messias erklärt. Und für die Richtigkeit dieser Erklärung sprechen auch so wichtige *innere* Gründe und so viele Parallelstellen, dafs die nicht messianische Erklärung durchaus verworfen werden mufs. Wir wollen die

(2) Denn Schol. in Ps. XLV, p. 1012 sq. schreibt er: »Verum optime omnia in hoc Psalmo inter se congruent, si antiquiorum Hebraeorum sequuti sententiam, quam Chaldaeus interpres et epistolae ad Hebraeos scriptor (I, 8. 9) nobis tradiderunt, magni illius regis, Messiae, virtutes et laudes, simulque felicitatem olim futuram gentis prae ceteris omnibus ipsi dilectae, sibique, tanquam sponsa conjunctae carmine hoc celebrari statuamus. Per totam enim posteriorem carminis partem regnat illa prophetis Hebraeorum tantopere adamata allegoria, qua dei erga populum suum affectus amoris coniugalis imagine sistitur, et per varias partes et minutiora adiuncta saepe deducitur. (Jes. 54, 5; 62, 5; Jer. 3, 1; Ez. Kap. 16 und Kap. 23; Matth. 9, 15; Joh. 3, 29; 2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 2. 3 ff.; Offenb. 19, 7; 21, 2; 22, 17). In qua quidem allegoria deducenda et exornanda totum versatur *Canticum*, quod dicitur *Canticorum*, cuius idem ac nostri Psalmi esse argumentum, apud sanos interpretes nulla est dubitatio.«

(3) Der diesen Vers also wiedergiebt: שׁוּפְרָךְ מַלְכָּא מְשִׁיחָא עֲדִיף מִבְּנֵי נָשָׁא אִתְיְהִיב רוּחַ נְבוּאָה בְּסִפְוָתָךְ מְטוּל כֵּן בָּרְכָךְ יְיָ לְעָלְמָא׃ *»Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als die der Menschenkinder; der Geist der Weissagung ist auf deine Lippen gegeben, deshalb segnet dich der Herr ewiglich.«*

wichtigeren Gründe, die für diese Erklärung sprechen, kurz angeben.

Ein nicht unwichtiger Grund liegt, wie wir bereits gesehen, 1) im N. T., und 2) in der Tradition. Denn was das N. T. betrifft, so ist ganz deutlich die Stelle im Briefe an die Hebräer, Kap. 1, 8. 9, wo der Verfasser aus dem 7. und 8. V. unseres Psalms die Erhabenheit Christi über die Engel erweist, indem derselbe hier ὁ θεός genannt und sein Thron als ein ewiger bezeichnet werde. Die Annahme, dafs der Verfasser blofs unsere Psalmstelle auf Christus anwende, ist durchaus unzulässig, weil nach demselben Gott zu seinem Sohne jene Worte gesprochen hat und die nicht messianische Erklärung dem Beweise seine Kraft nimmt. Und was die Tradition betrifft, so läfst sich die messianische Erklärung unseres Psalmes nicht blofs von der Zeit der Apostel an, sondern auch als eine weit ältere darthun. Da unser Psalm sich in der heil. Liedersammlung befindet, und derselbe wie die übrigen Psalmen in den religiösen Versammlungen abgesungen wurde, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs die Sammler der Psalmen ihn nicht in ihre Sammlung würden aufgenommen haben, wenn er ein Hochzeitslied auf die Vermählung eines israelitischen Königs, oder gar ein Lied auf die Vermählung eines Perserkönigs wäre. Die Annahme Stark's (carm. Dav. 1, p. 462), dafs zur Zeit der Sammler die richtige Auslegung unseres Psalms bereits verloren gewesen und derselbe um diese Zeit schon mystisch gedeutet worden sei, ist zu verwerfen, weil sie ganz unwahrscheinlich ist und durch keinen nur irgend haltbaren Grund gestützt werden kann. Hauptsächlich steht dieser Annahme aber der Inhalt des Psalmes selbst entgegen, weil vom Könige solches ausgesagt wird, was auf keinen irdischen theokratischen König pafst. Die Erklärung desselben von der Vermählung eines Perserkönigs ist um so weniger zulässig, da er dann nach dem babylonischen Exile zur Zeit der Herrschaft der Perser verfafst sein müfste und die richtige Deutung sogleich nach

der Abfassung verloren gegangen wäre; was aber schon deswegen ganz unwahrscheinlich ist, weil wenigstens ein grofser Theil der Juden nach dem Exil, welches sie wegen ihrer Sünden, wegen Vernachlässigung und Uebertretung göttlicher Gesetze hatten erdulden müssen, alles mieden, was den göttlichen Geboten und der Verehrung des einen wahren Gottes entgegen war.

Es ist demnach gewifs, dafs schon zur Zeit der Sammler der Psalmen unser Psalm auf den Messias, den gröfsten Nachkommen aus Davids Geschlecht, bezogen worden ist. Dafs auch der chald. Paraph. unsern Psalm auf den Messias gedeutet habe, beweiset seine Uebersetzung der Worte V. 3 יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם *Du bist der schönste unter den Menschenkindern,* die er durch: שׁוּפְרָךְ מַלְכָּא מְשִׁיחָא עֲדִיף מִבְּנֵי נָשָׁא *Deine Schönheit, o König Messias, ist gröfser als die der Menschenkinder*, wiedergiebt. S. Schöttgen, der in der Schrift: *Jesus der wahre Messias* aus der alten und reinen jüdischen Theologie, Leipz. 1748, p. 233 f., mehrere Stellen aus den älteren jüdischen Schriften gesammelt hat, worin unser Psalm als ein messianischer bezeichnet wird. Zu den jüngeren Juden, welche unseren Psalm auf den Messias beziehen, gehören aufser den oben genannten, Kimchi, zu V. 1. 3. 10. 12. 17 und Abenesra, auch Rab. Joseph Ben Mosche u. A., wovon Calmet sagt: »Innumeri alii etiam recentiores, de Messia hunc Psalmum dumtaxat intelligunt.« Zu V. 1 bemerkt Kimchi: »Dieser Gesang handelt vom König Messia, und wird genannt ein Liebes-Lied, weil Gott ihn so geliebet, dafs er ihn gesalbt hat«; zu V. 10: »Man erklärt diese Worte im allegorischen Sinne und thut Recht daran; denn durch die Töchter der Könige werden die Heiden verstanden, welche alle kommen und dem Messia unterthan sein werden.« Ferner gehören hierher der *Talmud* shabath fol. 63, 1, wo zu den Worten V. 11: »*Gürte dein Schwert*« bemerkt wird: »Der Messias hat auch Waffen nöthig, wie hier steht: »*Gürte dein Schwert*«; das Buch *Sohar* chaldasch fol. 41, 4; 42, 2. 3;

Breschith Rabba sect. 99. fol. 98, 1; Pesikta im Jalkut Simeoni II, fol. 48, 2.

Aus den Vätern lassen wir hier einige Stellen folgen. Nach Anführung der Worte des Psalmes V. 7—13 fährt Justinus der Martyrer (dial. c. Tryph. Nr. 63, p. 160 ed. Cong. S. Maur.) also fort : »Aus diesen Worten erhellt nun deutlich, dafs durch das Zeugnifs dessen, so dieses vollbrachte, ausgesprochen ist, dafs er (Christus) anzubeten, Gott und Christus sei. Die aber an ihn glauben, sind Eine Seele, Eine Synagoge, Eine Kirche; und daher beweisen eben diese Worte, die uns lehren, die Einrichtungen unserer Väter zu vergessen, dafs die Kirche, die auch seinen Namen führt (denn wir alle werden Christen genannt), wie eine Tochter von dem Worte Gottes angeredet werde. Die Worte lauten also : »Höre, o Tochter, siehe und neige dein Ohr; vergifs dein Volk und das Haus deines Vaters; und der König wird nach deiner Schönheit verlangen; denn er ist dein Herr und du wirst ihn anbeten.« Auch wird unser Psalm Nr. 86, S. 184; Nr. 97, S. 193 und Nr. 98, S. 193; Nr. 101, S. 196; Nr. 103, S. 197 und Nr. 104, S. 199 von Justin angeführt und auf Christus bezogen. — Von dem heil. Irenäus werden lib. IV cont. haeres. c. 33 (53), Nr. 11, p. 273 ed. Cong. S. Maur. V. 3—5. 8 auf Christi Glorie und Reich bezogen und lib. III cont. haer. c. 6, Nr. 1, p. 180, V. 7 und 8 von Christus als einem göttlichen Wesen erklärt. Vgl. lib. IV cont. haeres. c. 5 (10), p. 232. — Der heil. Cyprian erklärt (Testimon. lib. II, c. VI) die V. 7 und 8 von Christus als einem göttlichen Wesen, und Firmilian die Worte : *Höre Tochter* . . . (epist. LXXV ad Cyprian) von der katholischen Kirche. — Der heil. Chrysostomus giebt von unserem Psalme im Bd. 5 der Agb. von Montf. S. 160—182 eine ausführliche Erklärung und versteht unter dem herrlichen Könige Christus, der mit göttlicher Macht und Würde ausgerüstet ist und dem der Name ϑεός ertheilt wird. Die Königstochter ist ihm die geistige Braut desselben, die

Kirche, und deren Söhne sind ihm die Apostel, welche die Völker der Erde in die Kirche eingeführt haben. Nach Eusebius (lib. IV der demonst. evang. Nr. 14, p. 173, Nr. 15, p. 179–81; Nr. 16, p. 192; und lib. V, c. 2. Nr. 2, p. 217) ist V. 2. 3. 7. 8 von Christus und dessen göttlicher Natur die Rede, weil er hier Wort Gottes und Gott genannt werde. Nach Theodoret in der Erklärung dieses Psalmes hat der Psalmist V. 7 und 8 den Messias als Gott, ewigen König und seine göttliche Würde vorher verkündigt. Dessen Genossen sind seine Freunde, die Gläubigen, die Königin die Gläubigen aus den Juden und die Jungfrauen andere aus den Heiden, welche den angenommenen Glauben treu bewahren. Zu den Worten V. 7: *Ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου* bemerkt er: »*εἰκότως διὰ τούτων διδάσκει, ὅτι καὶ θεός ἐστιν, καὶ αἰώνιος βασιλεὺς, καὶ οὔτε ἀρχὴν εἰλήφως, οὔτε τέλος ληψόμενος. τοῦτο δηλοῖ ὁ αἰώνιον.*« Tertullian führt aus unserem Psalme mehrere Stellen in seiner Schrift adv. Judaeos an und erklärt ihn von Christus und der Bekehrung der Völker. S. daselbst Kap. IX, p. 193 ed. Rigaltii, Kap. XIV, p. 201. 202 und lib. III adv. Marcionem, cap. XIV, p. 405. In der ersten Stelle schreibt er nach Anführung von Ps. 2, 7. 8: »Denique et thronus in aevum magis Christo *dei filio* competit, quam Salomoni temporali scilicet regi, qui soli Israel regnavit. Christum enim hodie invocant nationes quae eum non sciebant, et populi hodie ad Christum confugiunt, quam retro ignorabant.« Stellen aus den älteren und späteren christlichen Auslegern führen wir hier nicht an, da die älteren jenen Vätern insgesammt beistimmen.

3) Sprechen für die messianische Erklärung unseres Psalmes auch Parallelstellen. So läfst sich nicht verkennen, dafs der in unserem Psalme gepriesene König, dessen Macht sich über die ganze Erde ausbreiten soll, derselbe ist, welcher nach Ps. 2, 8 alle Völker der Erde, von einem Ende bis zum andern, zum Besitze erhalten und der nach Psalm

72, 8 von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde herrschen soll. Nach Ps. 72, 5. 11. 15. 17; Jes. 11, 5 ist der König wie V. 7, 8 ein göttliches Wesen, nach Ps. 110; Mich. 5, 1; Dan. 7, 13. 14; Sach. 12, 10; 13, 17 werden dem Messias wie in unserem Ps. göttliche Eigenschaften beigelegt. Eine Personification der Völker als Weiber und Jungfrauen findet sich Jes. 47; 54, 1 ff.; Jer. 46, 11. Eine ganz ähnliche bildliche Darstellung finden wir Hos. 2, 19—20, wo die Verbindung Jehova's mit dem Volke Israel unter dem Bilde der Verlobung und Ehe dargestellt wird, und namentlich im Hohenliede, wo es 6, 7. 8 heifst: »sechszig ist der Königinnen und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen ist keine Zahl; aber Eine ist meine Taube, meine Fromme« u. s. w. Dafs im Hohenliede die Vermählung des Messias mit seiner Kirche besungen werde, ist die fast einstimmige Meinung der Kirchenväter und der meisten christlichen Ausleger. Eine ähnliche bildliche Darstellung findet sich Jes. 54, 5 (4); 62, 4. 5 (5); Jer. 3, 1; Hos. 1—3; Ezech. 16, 23; Matth. 9, 15; 22, 25; Joh. 3, 29; Röm. 7, 4; 2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 27. 32; Apoc. 19, 7; 21, 2; 22, 17; vgl. Evang. Kirchen-Zeitung 1827, S. 177 ff.

4) Einen Hauptgrund für die messianische Erklärung unseres Psalmes enthält die *Ueberschrift* und der *Inhalt* desselben. Was von dem gepriesenen König ausgesagt wird, ist der Art, dafs unser Psalm, wenn das Subject ein irdischer König wäre, die gröbsten Schmeicheleien, Ungereimtheiten und Unwahrheiten enthalten würde und deswegen gar nicht in die heilige Büchersammlung hätte aufgenommen werden dürfen. Wir wollen einige Punkte namhaft

(4) »Dein Gatte wird alsdann dein Schöpfer sein. Sein Name ist Jehova Zebaoth. Dein Erlöser ist der Heilige Israels, welcher auf der ganzen Erde Gott genannt wird.«

(5) »Wie ein Jüngling freit die Jungfrau, so wird zum Weibe dich nehmen dein Schöpfer.«

machen. Dafs unser Psalm kein weltliches Hochzeitslied sein kann, beweist schon die Ueberschrift, welche denselben als einen zum religiösen Gebrauche bestimmten bezeichnet. Denn er soll nach derselben dem Musik- oder Gesangmeister zur gottesdienstlichen Aufführung übergeben werden. Da die Kinder Korachs dem Heiligthum dienten und andere ihnen zugeschriebene Lieder religiösen Inhalts sind, und unser Psalm unter den geistlichen Liedern der Korachiten steht, so ist einleuchtend, dafs schon die Ueberschrift der Annahme, dafs derselbe ein Hochzeitslied sei, widerstreitet. Hierzu kommt, dafs unser Ps. als מַשְׂכִּיל d. i. als ein *belehrendes*, *religiöses* Lied bezeichnet wird. Ist aber derselbe ein *Lehrpsalm* erbaulichen Inhaltes, wie die übrigen 13 Psalmen mit dieser Ueberschrift, Ps. 32. 42. 44. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, welche entweder Dank für die göttlichen Wohlthaten oder Bitte um göttlichen Beistand enthalten, so darf gar nicht an ein Brautlied gedacht werden. Dafs מַשְׂכִּיל diese Bedeutung habe, daran lassen Ps. 32, 1. 8; 47, 8, wo es heifst: »Gott ist König auf dem ganzen Erdboden, singet ihm ein belehrendes (frommes) Lied (מַשְׂכִּיל), und Ps. 142, wo תְּפִלָּה *Gebet* dabeisteht, und Ps. 14, 2; Ps. 53, kaum zweifeln. Auch das entsprechende arab. شِعْر bezeichnet *Lehre, Belehrung, Wissenschaft*, und שֵׂכֶל und שֶׂכֶל *Einsicht*, *Verstand*, 1 Chron. 22, 12; 26, 14; Ps. 111, 10; Spr. 13, 15 und שׂוּם שֶׂכֶל *Einsicht geben.* — Auch spricht für die messianische Erklärung, was V. 3—6 von der Schönheit des Königs, weshalb er auf ewig gesegnet werden soll, und von seiner Mäjestät, Macht und Besiegung aller Feinde gesagt wird. Dafs hier nicht von einer körperlichen Schönheit als Grund des ewigen Segens und von weltlichen Siegen die Rede sein kann, geht daraus hervor, dafs in der heil. Schrift an keiner Stelle die äufsere Schönheit als die Ursache des Segens bezeichnet wird und auch an anderen Stellen, wie Ps. 2, Ps. 110, 5 ff. und Jes. 53, 12 der Messias als Völkerbezwinger geschildert wird. Wie in diesen

Stellen offenbar nur von Siegen *geistiger* Art die Rede sein kann und sie bildlich zu fassen sind, worauf auch in unserem Ps. הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ *Deine Pracht und deine Majestät*, welche Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3 von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit gebraucht werden, und auf die Beförderung und Gründung der Wahrheit und Gerechtigkeit, gepaart mit Milde, hinweisen, so läfst sich auch hierin die Beziehung auf den Messias nicht verkennen. Aehnlich ist die messianische Stelle Jes. 11, 4, wo es heifst: »er (der Messias) wird mit dem Stabe seines Mundes die Gottlosen schlagen«, d. i. was irdische Könige durch Strafwerkzeuge zu Stande bringen, das bewirkt er durch sein blofses Wort, und V. 5, wonach Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden, und Wahrheit der Gurt seiner Hüften sind, ferner Jes. 9, 5, wo der Messias als גִּבּוֹר *Held*, wie hier V. 4, erscheint. Man mufs daher annehmen, dafs der Messias auch in unserem Psalm unter dem Bilde eines mächtigen, Völker bezwingenden Helden geschildert werde. Dafs namentlich V. 5 und 6, wo der König als mächtiger Held, der zahlreiche Völker besiegt, geschildert wird, nicht auf Salomo zu deuten ist, darüber läfst seine friedliche Regierung keinen Zweifel. Auch konnte Salomo's Scepter, der das Volk durch schwere Abgaben drückte, V. 7, schwerlich ein gerechtes genannt werden. Am stärksten spricht für die messianische Erklärung unseres Psalmes V. 7 und 8, wo der König als אֱלֹהִים angeredet und sein Thron als ein *ewiger* bezeichnet wird. Vgl. Luc. 1, 33. Dafs אֱלֹהִים nicht als Genitiv, wie mehrere Ausleger meinen, oder als Nominativ, sondern als Vocativ zu fassen ist, wird bei der Erklärung dieser Verse noch näher gezeigt werden. Wir bemerken hier nur, dafs der Name אֱלֹהִים vom Messias nichts Auffallendes enthält, indem auch an anderen Stellen, wie Ps. 2 und 110; Jes. 9, 5 u. a., demselben göttliche Namen, Eigenschaften und Verrichtungen zugeschrieben werden (6). Gegen Salomo,

(6) Vgl. unsere Abhandlung: de divina Messiae natura, in der Exegesis critica in Jes. cap. LII, 13 — LIII, 12, p. 301—487.

namentlich in den letzten Regierungsjahren, spricht auch, was V. 8 von der Liebe zur Gerechtigkeit und vom Hasse des Bösen gesagt wird.

Für die messianische Erklärung sprechen ferner die Anrede an die Königin V. 11 : »Höre Tochter, und siehe und neige dein Ohr«, V. 15, wo Jungfrauen und Gefährtinnen in ihrem Gefolge erscheinen, V. 17, wonach die Söhne des Königs als Fürsten auf der ganzen Erde eingesetzt werden sollen, und endlich V. 18, wo verheifsen wird, dafs zahlreiche Nationen ihn preisen werden. Denn was zuerst die Benennung Tochter in der Anrede betrifft, so kann der heil. Sänger offenbar die Königin nicht so anreden, da eine solche für eine irdische Königin ganz unpassend ist und dieselbe auch nicht als eine Schülerin bezeichnet werden konnte. Passend ist es aber, wenn man diese Bezeichnung bildlich fafst und darunter das Bundesvolk oder doch die gläubigen Anhänger aus demselben versteht. Dafs die Propheten öfters Länder, Völker und Städte als Jungfrauen oder Weiber personificiren, beweisen V. 13, wo Tyrus »Tochter Tyrus« genannt wird, Jes. 4, 4, wo »Töchter Zions« die Städte Juda's, und Jes. 23, 12, wo »Töchter Zidons« Zidon oder dessen Bewohner bezeichnet. Vgl. Jes. 54, 5; 62, 5; Jer. 3, 1; Ezech. 16, 23; Hos. 1—3. Matth. 9, 15 wird Christus selbst Bräutigam und Joh. 3, 29 Johannes Freund des Bräutigams genannt. Vgl. Matth. 22, 2. 4. 8. 11. 12; Eph. 5, 25 ff.; 2 Cor. 11, 2; Offenb. 19, 7—9; 21, 9. 10; wo die Kirche als Braut Christi und sein Weib erscheint. Auch ist es nur zulässig, unter Jungfrauen, die als Königstöchter bezeichnet werden, uneigentlich Völker zu verstehen, weil sonst angenommen werden müfste, dafs der König gegen alle Sitte an demselben Tage mit mehreren sich ehelich verbunden hätte. Denn dafs diese auch mit dem Könige in Liebe sich vereinigen sollen, wie die Königin, ist nicht zweifelhaft. Bezeichnen Königinnen die heidnischen Völker, die sich zu Christo bekehren, so liegt in dieser Angabe nicht allein nichts Auffallendes, sondern

sie ist vielmehr ganz passend. Wir haben demnach in unserem Psalm zwar ein Vermählungslied, aber nicht auf die Verbindung eines Königs Israels oder Juda's oder der Perser mit seiner Braut, sondern auf die Verbindung des Messias mit seiner Kirche, seinen gläubigen Anhängern. Richtig schreibt daher Tholuck (z. d. St., S. 225) : »So wie der Täufer Johannes Christum, den Messias, den Bräutigam nennt, das Volk Israel aber die Braut (Joh. 3, 29), wie der Herr selbst die Verbindung des Volkes mit ihm unter dem Bilde eines Hochzeitmahls darstellt (Matth. 22, 2; vgl. 2 Cor. 11, 2; Offenb. 20, 7), so wird auch hier der Messias als König dargestellt, das Volk Israel als die ihm angetraute Braut und Königin, die heidnischen Völker aber als die Gespielinnen oder Freundinnen, welche man zusammt dieser Königin in den Palast führt. Als ein siegreicher König voll Gerechtigkeit, Weisheit und Güte wird auch von den Propheten der Messias geschildert Jes. 11; Mich. 5, 3. Israel soll das Stammvolk des neuen Gottesreiches sein, die Heiden in das messianisch-gläubige Israel aufgenommen werden — dies wird in verschiedenartigen Bildern verkündigt.« (Jes. 2, 3; Hos. 2; Jer. 3, 1 f.; Jes. 54, 5; Ezech. 16.)

Ueber die Gründe, welche man der messianischen Erklärung unseres Psalmes entgegengesetzt hat, wird unten nach Erklärung desselben noch ausführlicher die Rede sein.

II. Obgleich die wichtigsten Gründe für die allegorische Erklärung unseres Psalmes sprechen und die messianische Erklärung desselben bis in die neuere Zeit die allein herrschende gewesen ist, so haben dessen ungeachtet mehrere neuere Gelehrte jene Deutung verlassen und darin ein weltliches *Hochzeitslied* gefunden. Unter den englischen Gelehrten gehört Parvish hierher, der (a. a. O. S. 160) behauptet, dafs unser Psalm bei Gelegenheit der Verheirathung eines Königs geschrieben sei. Der Dichter soll in den 9 ersten Versen den Bräutigam anreden und ihm alle nur mögliche Schmeicheleien sagen; in den folgenden Versen sich aber an die Braut wenden, welche Gott dem Könige

zur Belohnung seiner Gerechtigkeit geschenkt und zugeführt habe, und ihr die Vortheile ihrer Verbindung anzeigen, weshalb sie ihres Vaters Haus nicht bedauern dürfe, indem sie an einen glänzenden Hof und in einen herrlichen Pallast gekommen sei und in ihren Kindern glücklich sein und ihren Namen verewigen werde. Es sei demnach dies Lied aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Hochzeit des Königs Salomo mit der Tochter des Königs in Aegypten verfertigt (1 Kön. 3, 1; 9, 24). Derselben Meinung sind auch Calvin, Grotius, Clericus, Crell und Schlichting (Comm. ad Ebr. I, 9), ein ungen. Helmst. Student (in s. Erkl. : delicatiss. Salomon. Epithalamium, welche sich in P. Lyseri epistola exeg. apologetica in Psal. 45. Hannover 1707, wo sie zugleich widerlegt wird, findet), Kaiser (Psalmen, 19), Dereser (die Psalmen), Eichhorn, Köster, der Grotius mit dem Bemerken beistimmt, wie nicht ganz entschieden sei, dafs darin Salomo's Hochzeit mit einer ägyptischen Königstochter besungen werde, Hofmann I, 182. 193, wo er die Königin unseres Psalmes und die Braut im hohen Liede für die dunkelfarbige Tochter des Pharao, welche Salomo vor allen anderen Frauen bevorzugt habe, erklärt, u. A. Abgesehen von mehreren Gründen, die für die Erklärung unseres Psalmes vom Messias sprechen, ist die Beziehung auf Salomo schon deswegen unzulässig, weil V. 5 der König als kriegerisch geschildert wird und V. 17 von zahlreichen Ahnen spricht, während Salomo nur David als Ahnen hatte. Nach Ewald ist unser Psalm ein Hochzeitslied, welches ein völlig unbekannter, aber älterer und erfahrener Dichter zum Absingen an dem festlichen Tage der Vermählung eines wahrscheinlich *israelitischen Königs* mit einer Königstochter aus fremdem Lande verfafst hat. Auch finden Döderlein, der früher (auctar. ad Grotium) die messianische Erklärung vertheidigt hatte (theol. Bibl. I, S. 183 ff.) und Maurer (Comm. in Psal.) in unserem Psalm einen israelitischen König. Nach Ewald und Maurer

soll die Erwähnung des angrenzenden Tyrus V. 14 darauf führen. Nach Hitzig soll unser Psalm ein Lied sein auf die Vermählung des Achab mit der Königstochter Jesabel aus Tyrus und nach Hupf. ein Lied auf die Vermählung Salomo's mit einer *tyrischen* Prinzessin. Dagegen nimmt Bleek (Commentar zum Briefe an die Hebräer II, S. 154) irgend einen späteren König des Reiches Juda an. Nach anderen Gelehrten, wie Augusti (practische Einleit. in die Psalmen, S. 30), de Wette (7) und Rosenm. (1. Ausg.) soll der gepriesene König ein Perserkönig und das von der Königin und den Weibern Gesagte nur als Nebensache zur Verherrlichung des Königs angebracht sein. Dafs unser Psalm zur Zeit der Sammlung der Psalmen schon allegorisch gedeutet worden, erkennen die meisten dieser Erklärer an. »Denken wir«, sagt Köster a. a. O., »an die Aufnahme des Psalmes in das Synagogengesangbuch, so wird diese nur erklärlich aus einer allegorischen Deutung von der Verbindung des Messias mit der Gemeinde Israels. Schon die LXX haben diese Deutung wohl gekannt, da sie V. 7 und 8 »»o Gott!«« als Anrede übersetzen.« Und Hitzig schreibt: »Wenn das weltliche Lied, sinnlichen Freuden und dem Genusse dienstbar, nicht verwelkte, so war sein Platz doch nicht in unserer Sammlung und es ist als Ausnahme anzusehen, wenn eines dieser Art hierher verschlagen worden.«

Dafs diese Ansichten über das Subject des Psalmes verwerflich seien, haben wir bereits oben gezeigt und es wird aus der Erklärung desselben noch deutlicher hervorgehen. Für die Vermuthung, dafs der König ein Perser sei, spricht, wie dies auch Ewald anerkennt, nichts. Und was Tyrus betrifft, welches erwähnt wird, so kann auch davon kein Beweis entnommen werden, dafs der König ein israelitischer sei. Tyrus wird als eine der reichsten und

(7) Der jedoch später diese Meinung in so weit verlassen, dafs ihm Alles bis auf den kriegerischen Charakter auf Salomo pafst.

berühmtesten Städte der damaligen Zeit erwähnt. Ewald meint nun zwar, dafs unser Psalm wohl habe in die Sammlung der Psalmen aufgenommen werden können, wenn er auch im eigentlichen Sinne auf die Vermählung eines israelitischen Königs verfafst worden und ein Hochzeitslied sei. »Denn wenn die Poesie überhaupt«, schreibt er, »alle edele Verhältnisse des Lebens in ihr Gebiet ziehen und verklären soll, so kommt es in der That nur darauf an, wie der Dichter die ihm sich darbietende Veranlassung benutzt und wie er das neue, wichtige Verhältnifs auffafst; denn dafs das vorliegende Ereignifs ein ganz unreines Gefäfs sei, worin kein reiner Gedanke sich werde werfen lassen, wird doch niemand behaupten. Hier aber müssen wir nun gerade wahrnehmen, dafs dieser Dichter den Gegenstand würdig auffafst. Denn indem er dieses letzte freudige Ereignifs nicht für sich, sondern im freieren Ueberblick des ganzen Lebens und der höheren Bestimmung des Königs betrachtet, wird ihm in dichterischer Weise klar, dafs das letzte Glück nur eine neue Folge der auf den König reichlich herabströmenden, von ihm würdig ergriffenen göttlichen Segnungen sei; denn derselbe König hat ja auch von Natur schon hohe Schönheit und Vollendung des Körpers, Lieblichkeit des Gesichts und der Rede, derselbe ist auch im Felde eben so mächtig kämpfend als im Reiche höchst gerecht: mufs nicht der so einzig begabte und gesegnete König auch im Hause neue Segnung von Gott erhalten? Diesen grofsen Zusammenhang überdenkend und von der Feier der Gegenwart gehoben fühlt sich der Dichter begeistert, den Preis des grofsen Königs zu dem festlichen Tage zu singen, und das besondere Ziel seiner Dichtung ist, darzustellen, wie der gottgesegnete, ewig preiswürdige König nicht unvorbereitet und unwürdig, sondern nach göttlicher Fügung das letzte Glück empfange. . . . Doch wenn das Lied einzig im Psalter ist, mehr weltlicher Poesie ähnlich: so ist es doch an sich gar nicht unwürdig und unrein, und dem göttlichen Leben so wenig entgegen, dafs es ja alles

wieder vom göttlichen Segen ableitet. Es ist in gewisser Hinsicht immer belehrend, zu sehen, wie auch ein scheinbar blofs weltliches Verhältnifs vom Dichter geadelt wird, indem der höhere Geist der hebräischen Poesie und Religion auch den niederen Verhältnissen nicht ganz fremd werden kann; und wer das A. T. von einem freieren Gesichtspunkt auffafst, wird, sei er Theolog oder blofs Literator, um keinen Preis ein so seltenes Stück des hebräischen Alterthums missen sollen; denn unstreitig wirft das Niedere ein Licht zurück auf das Höhere.« Mit Beziehung hierauf sagt Köster: »Dafs dieses Lied auf die Hochzeit eines frommen, gottgeliebten Königs gar nichts der Psalmen Unwürdiges enthalte, hat Ewald vortrefflich nachgewiesen.« Wenn wir nun auch zugeben, dafs ein Dichter die Vermählung eines israelitischen frommen Königs als ein wichtiges, glückliches und hoffnungsvolles Ereignifs darstellen und die Verbindung als eine Gott wohlgefällige bezeichnen konnte, so ist es uns doch gar nicht zweifelhaft, dafs der Psalmensammler dasselbe nicht würde in seine Sammlung heil. Gesänge aufgenommen und zum Absingen bei den religiösen Versammlungen im Tempel für geeignet gefunden haben, wenn er dasselbe für ein blofses Vermählungs- oder Brautlied gehalten hätte. Dieses erkennt auch Köster an, indem er hinzufügt: »Denken wir aber an seine Aufnahme in das Synagogengesangbuch, so wird diese nur erklärlich aus einer allegorischen Deutung von der Verbindung des Messias mit der Gemeinde Israels.« Dafs aber unser Psalm nicht blofses Vermählungslied sein kann, mag man die Verbindung noch so erhaben und würdig auffassen, geht nicht blofs aus dem Umstande hervor, dafs derselbe unter gottesdienstlichen Liedern steht und die Verbindung als eine heilige und Gott wohlgefällige und von ihm gesegnete geschildert wird, sondern hauptsächlich daraus, was der Verfasser von dem gepriesenen König und der Braut aussagt. Denn nach demselben, um nur Einiges hervorzuheben, wird der König mit dem Namen אֱלֹהִים V. 7 und 8 ange-

redet, dauert sein Thron ewig, hat Nachkommen, welche er als Fürsten auf der ganzen Erde einsetzt, was von dem kleinen Lande Palästina nicht gesagt werden konnte, verbindet zu derselben Zeit sich mit Jungfrauen, die Königstöchter sind (V. 10. 17), welche ihm gewiſs nicht fremde Könige in den Harem gegeben hatten, erhält Gaben von den reichsten Völkern, namentlich von Tyrus, welches aber nie eigentlichen Tribut gebracht hat (vgl. Ps. 72, 10; Jes. 60, 6), und nach V. 18 sollen die Völker der Erde ihn bis in die fernste Nachwelt preisen, weil er ihnen so Groſses gethan.

III. Nach einer anderen Erklärung soll dieser Psalm bei der Vermählung Salomo's mit einer Tochter des Königs von Aegypten verfaſst, aber nach mehreren Auslegern im *höheren* Sinne von der geistigen Vermählung Christi mit der Kirche zu erklären sein. In diesem Sinne fassen Paräus, Rivetus, Socinus (animadv. ad assert. Posn. pag. 81), Enjedinus (expl. ll. V und N. T. p. 70. 349), Volkel. (l. 1 de ver. relig. c. 9), Muis, Jansenius, Gandav., le Blanc zu V. 11, Bossuet, du Pin, Choisy, Calmet u. A. unseren Psalm (8). Allein auch dieser Erklärung stehen mehrere wichtige Gründe ent-

(8) Bossuet bezeichnet daher unseren Psalm als einen historisch-prophetischen und fügt hinzu : „Cum Salomon duceret filiam Pharaonis, III Reg. III, 1 huius epithalamium ab aliquo illius temporis propheta editum, atque ipsi regi nuncupatum, Coritis denique praestantissimis cantoribus traditum, ait regis nuptias celebrarent. Neque abnuerim haec a sancto Davide *prophetico* spiritu cani potuisse, quippe qui intelligeret Christum ipsum in Salomone suo figuratum. Utcunque est, liquet harum nuptiarum specie, ut in Cantico Canticorum, Christi et Ecclesiae coniunctionem manifeste cani; Ecclesiae autem ex gentibus vocatae, cum sit uxor alienigena. Hinc Chrysostomus hunc Psalmum interpretans, sic orditur : „„Velim hic adesse nobiscum omnes et Judaeos et gentiles, atque audire prolatum ab antiquis, adeoque a Judaeis licet inimicis, de Christo testimonium."" Adeo aperte hic Psalmus Christi mysteria atque victorias, ipsamque etiam divinitatem sonat."

gegen. Denn wenn derselbe ein eigentliches Vermählungslied auf Salomo's Vermählung wäre, so hätte der Verfasser nicht so sprechen können, wie es in unserem Psalme geschieht, indem der König mit dem Namen אֱלֹהִים *Gott* angeredet und als kriegerisch geschildert wird. Auch hätte in diesem Falle unser Psalm nicht מַשְׂכִּיל genannt und in die heil. Sammlung der Psalmen aufgenommen werden dürfen. Nur das kann man zugeben, dafs dem Verfasser die Vermählung Salomo's mit einer Königstochter von Aegypten als Substrat zu seiner Schilderung der Verbindung Christi mit der Kirche gedient habe.

IV. Für die Meinung, dafs, wie Coccejus und einige Rabbinen wollen, unser Psalm die Verbindung Abrahams mit der Sara (9) oder die Davids (10) mit der Batscheba, oder die des Assuerus mit der Esther schildern, oder von Aaron dem Hohenpriester (11), oder collectiv von gerechten Königen (12) handele, läfst sich kein nur irgend haltbarer Grund anführen.

§. 4.

Verfasser und Zeitalter der Abfassung.

Wer unseren Psalm verfafst hat, kann nicht mehr mit Sicherheit bestimmt werden. Nach der Ueberschrift ist derselbe einer der Söhne Korachs, welchen 10 Psalmen, nämlich 42—49. 84. 85. 87. 88, zugeschrieben werden. Die Söhne Korachs waren eine levitische Sängerfamilie und

(9) Rab. Berechias.

(10) Rab. Saad. Gaon, der unter den Genossen des Königs Saul und Isbobeth versteht.

(11) Rab. Acha.

(12) Rab. Lipman.

Diener des Heiligthums. S. 1 Chron. 9, 19; 26, 1. 12; 2 Chron. 20, 19 (1).

Ueber die *Zeit* der Abfassung sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Diejenigen, welche unseren Psalm auf den Messias beziehen, nehmen das salomonische Zeitalter an. Mit dieser Zeit stimmt auch die Darstellung und die Verwandtschaft mit Ps. 72 überein. Denn es läfst sich nicht verkennen, dafs der bildlichen Darstellung die Regierungszeit Salomo's zu Grunde liegt und von derselben die Bilder entlehnt sind.

§. 5.

Uebersetzung nebst Commentar über Psalm XLV.

Vers 1.

לַמְנַצֵּחַ עַל־שֹׁשַׁנִּים לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת׃

»Dem Vorsänger. Nach »»Lilien««, von den Söhnen Korachs. Eine Unterweisung; ein Lied von lieblichen Dingen.«

Diese Ueberschrift, welche der Alexandriner: *Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων τοῖς υἱοῖς Κορὲ εἰς σύνεσιν, ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*, die Vulgata: »In finem, pro iis qui commutabuntur, filiis Core, ad intellectum, canticum pro dilecto,« der Syrer:

(1) Dereser meint, dafs unser Psalm, da darin ein Dichter in einem Tone zum Könige und zur Königin spreche, welche einen Mann von hohem Range und reifem Alter verrathe, von dem Prophèten *Nathan*, welcher David's und Salomo's Freund gewesen sei und beider Geschichte geschrieben habe, verfafst sein könnte. 1 Chron. 29, 29 und 2 Chron. 9, 29. Man könne aber auch, fügt er hinzu, an die Meistersänger *Ethan* und *Heman*, mit denen Salomo's Weisheit 1 Kön. 4, 31 verglichen wird, als Verfasser denken. Dieser Vermuthung steht aber der Umstand entgegen, dafs nach der Ueberschrift ein Korachit Verfasser gewesen sein soll. Auch wäre zu vermuthen, dafs der Verfasser, wenn er einer jener berühmten Männer gewesen, mit Namen genannt worden wäre.

ܐܡܝܪ ܠܒܢܝ̈ ܩܘܪܚ ܒܝܘ̈ܡܝ ܡܘܫܐ ܓܠܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܘܥܠ ܥܕܬܐ ܘܥܠ ܚܝܠܗ ܫܒܝܚܐ ܕܡܪܢ

»*Gesprochen* (geschrieben) *von den Söhnen Korachs zur Zeit* (*eig. in den Tagen*) *Moses : die Erscheinung des Messias, und von der Kirche und der glorreichen Macht des Herrn.*« — Der Targum :

לְשַׁבָּחָא עַל יָתְבֵי סַנְהֶדְרִין דְּמֹשֶׁה דְּאִתְאֲמַר בִּנְבוּאָה עַל יְדֵיהוֹן דִּבְנֵי קֹרַח שִׂכְלָא טָבָא וְתֻשְׁבַּחְתָּא וְאוֹדָאֲתָא :

»*Zum Lobe für die Beisitzer des Sanhedriums Mosis : welches gesprochen ist in der Weissagung durch die Söhne Korachs, eine gute Unterweisung und ein Hymnus und Bekenntniſs*«; Hier. : »Victori, pro liliis filiorum Core, eruditionis canticum amantissimi« wiedergeben, enthält Mehreres, welches verschieden erklärt wird. Was zuerst das in der Ueberschrift von 53 Pss. vorkommende Wort מְנַצֵּחַ betrifft, so sind die neueren Erklärer fast einstimmig der Meinung, daſs dasselbe *Vorsänger* oder w. d. i. *Musik-* oder *Gesangmeister* bezeichne. Für diese Erklärung spricht, daſs das in Kal ungebräuchliche נָצַח, syr. ܢܨܚ *glänzen*, metaph. *hervorragen*, *siegen*, in Piel einer Sache *vorstehen*, darüber gesetzt sein, *Aufsicht führen* (1 Chron. 23, 4; Esr. 3, 8. 9), im Particip מְנַצֵּחַ *Vorsteher* (2 Chron. 2, 1. 17; 34, 12), insbesondere der Musik vorstehen, die musikalische Aufführung dirigiren (1 Chron. 15, 21), daher *Vorsänger*, dem der Psalm zur Aufführung übergeben wurde, bedeutet. Bezeichnet מְנַצֵּחַ 2 Chron. 2, 1. 17; 34, 12 *Vorsteher*, woran nicht zu zweifeln ist und wurden die Leviten vom Ordnen und Leiten so genannt, so darf man לַמְנַצֵּחַ nicht mit Köster : *Stets zu singen* oder »*zum Singen*«, oder mit Claus speciell : *zum Durchsingen* (mit Beziehung auf diejenige Art von Musik, wo die nämliche Melodie durch verschiedene Strophen hindurchgeht, im Gegensatze gegen durchcomponirte Lieder) übersetzen. Es sind diese Bedeutungen nicht bloſs willkürlich, sondern es steht denselben auch die Form

und der dem מְנַצֵּחַ stets vorgesetzte Artikel entgegen. Die aramäische Infinitivform kommt im Hebräischen nie vor und selbst diese würde anders heifsen. Da durch לַמְנַצֵּחַ *dem Vorsteher, Vorsänger*, derjenige Psalm, welcher diese Ueberschrift hat, als ein zum gottesdienstlichen Gebrauche und zur öffentlichen Aufführung im Tempel bestimmter bezeichnet wird, so ist es offenbar unrichtig, wenn Köster zu Ps. 5, 1 diese Bedeutung etwas sehr Ueberflüssiges nennt. Die Bedeutung : dem *Vorsteher*, *Musikmeister*, nämlich zu übergeben, läfst es kaum zweifelhaft, dafs dieses Wort vom Verfasser selbst schon der Aufführung beigesetzt worden ist. Für diese Erklärung spricht auch Habak. 3, 19 und das hinzugefügte Instrument, wie לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת dem *Musikmeister auf Saitenspielen.* S. Ps. 4. 6. 54. 56. 67. 76; 77, 7. Es ist daher unrichtig, wenn der Alex. לַמְנַצֵּחַ *εἰς τὸ τέλος*, *in finem* (so wahrscheinlich, weil נֵצַח auch *Beständigkeit, Dauer, Vollendung* bedeutet), der Targum לְשַׁבָּחָא *zum Loben*, *Lobe*, Hier. *victori* wiedergeben.

Auch sind die Ausleger verschiedener Ansicht über שֹׁשַׁנִּים, Plural von שׁוֹשָׁן, welches *Lilie* bedeutet. S. Hohesld. 2, 16; 4, 5; 5, 13; 6, 2. 3; 7, 3. Die Ausleger und Lexicographen sind nämlich darüber uneinig, ob שֹׁשַׁנִּים, welches sich auch in den Psalmenüberschriften 69, 1 (עַל־שׁוֹשַׁן עֵדוּת); 80, 1 (אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת) findet, die *Melodie* eines unter dem Namen »Lilien« bekannten Liedes, nach welcher unser Psalm abgesungen werden sollte, oder ein musikalisches, der Lilie ähnliches Instrument bezeichnet, oder die bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen sei, deren Vermählung mit dem Könige der Psalm besingt. Was die erste Meinung betrifft, so hat die Bezeichnung der Melodie nach dem bekannten Liede : *Lilien* nichts Auffallendes, weil auch sonst ähnliche Bezeichnungen eines Liedes und der Melodie vorkommen. So hiefs, wie schon bemerkt worden ist, das Lied David's auf Saul's und Jonathan's Tod 2 Sam. 1, 18 der »*Bogen*« קֶשֶׁת, weil dieses Wort in V. 22 vorkommt. Aehnlich wurden auch zur Zeit Jesu die Ab-

schnitte der heil. Schrift des A. T. bezeichnet. So wird Marc. 12, 26 der Abschnitt, wo Gott dem Moses zuerst erschien, der »*Busch*« genannt, weil 2 Mos. 3, 2 an den Busch sich die Offenbarung Gottes knüpfte und Marc. 2, 26 der Abschnitt, wo Davids Flucht zu Abimelech erzählt wird, *Abjathar* genannt, weil dieser Name 1 Sam. 22, 20 vorkommt. Auf ähnliche Weise werden nach einem auffallenden Worte im Koran die Suren bezeichnet; so heifst bekanntlich die zweite die »*rothe Kuh*« (ٱلْبَقَرَةُ).

Zu den Psalmen, in deren Ueberschriften durch ein oder mehrere Wörter die Melodie bezeichnet wird, gehören Ps. 22, wo die Worte *Hindinn der Morgenröthe* kaum anders als von der Melodie erklärt werden können; Ps. 57. 58. 59. 75, welche nach einem unter dem Namen »*Verderbe nicht*« bekannten Liede gesungen werden sollen, Ps. 9, 10: »Stirb für den Sohn« (מוּת לַבֵּן), Ps. 56, 1 : »*Stumme Taube der Fernen.*« Dafs durch שֹׁשַׁנִּים *Lilien* die Melodie bezeichnet werde, nehmen auch Tholuck, Köster, Vaihinger u. A. an. Hierfür spricht auch, dafs die anderen Erklärungen mehr oder weniger Einiges gegen sich haben. Der Meinung vieler Ausleger (Gesenius, Dereser, Bade u. A.), dafs שֹׁשַׁנִּים ein einer Lilie ähnliches Instrument gewesen sei, steht der Umstand entgegen, dafs nach derselben der Singular שׁוּשָׁן oder שׁוֹשָׁן stehen müfste.

Nach anderen Erklärern (Calmet(1), Dathe u. A.) soll das שֹׁשַׁנִּים ein *sechsseitiges* Instrument gewesen und von שֵׁשׁ *sechs* gebildet, und vielleicht, wie Dathe meint, שְׁשַׁנִּים zu lesen sein. Allein diese Auffassung läfst sich nicht sprachlich rechtfertigen und durch 1 Sam. 18, 6 stützen. Denn das hier genannte musikalische Instrument שָׁלִשׁ, welches neben den Pauken genannt wird, war wahrscheinlich ein Schlaginstrument, die *Triangel*, wie bei unserer türkischen Musik. Dieser Erklärung steht aber ent-

(1) S. dessen Dissert. de Musica instrument. Hebr.

schieden die Ueberschrift 60, 1 עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת *nach Lilie des Zeugnisses* und Ps. 80, 1 אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת entgegen, indem עֵדוּת nur »*Zeugnifs*« übersetzt werden kann.

Die dritte Meinung, dafs שֹׁשַׁנִּים *Lilien* eine bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen sei, deren Vermählung mit dem Könige der Psalm feiere, hat Hengstenb. zu Ps. 45, 1 durch folgende Gründe zu erweisen gesucht. »1) In einer ganzen Anzahl von Psalmen«, schreibt er, »wird in den Ueberschriften der Gegenstand des Psalmes mit על oder אל eingeführt, und zwar gewöhnlich in bildlicher, räthselhafter Bezeichnung, und die Beziehung auf den Gegenstand erweist sich bei Bezeichnungen der Art fast durchgängig als die richtige, wo man eine Beziehung auf die *Weise*, oder auf die *Instrumente* angenommen hat. So Ps. 22, 1; 53 und 88; 56, 5. Vgl. auch Habak. 3, 1. 2) Für diese Erklärung spricht das יְדִידוֹת *die Geliebten* (?), was nach dieser Auffassung den »Lilien« entspricht, und als seine Erklärung zu betrachten ist, gerade so wie in Ps. 60, 1 das figürliche *Lilie* durch das eigentliche *Gesetz* erklärt wird. Eben so in dem Liede selbst das »die Königstöchter« und die »Herrlichen« in V. 10, das »Jungfrauen« in V. 15. 3) Die Lilien erscheinen in dem Hohenliede, dessen Charakter dem unseres Psalmes so nahe verwandt ist, nicht nur überhaupt als Bild des Lieblichen, Kap. 5, 13: »seine Lippen sind Lilien«, 4, 5; 6, 2. 3; 7, 3; vgl. Hos. 14, 6, sondern es wird speciell die Braut mit diesem Namen bezeichnet. Sie selbst nennt sich in Kap. 2, 1 »eine Lilie der Thäler«, und der Liebende sagt von ihr in Kap. 2, 2: »wie eine Lilie zwischen Dornen, also ist meine Freundin zwischen den Töchtern.« 4) In den übrigen Psalmen, deren Ueberschriften der Lilien gedenken, erweist sich die Beziehung auf die Lieblichkeit des besungenen Gegenstandes überall als die richtige; vgl. zu Ps. 60.« Allein diese Gründe, wir müssen es offen gestehen, beweisen nach unserer Ueberzeugung nicht, dafs Lilien in der Ueberschrift unseres Psalmes eine bildliche Bezeichnung der Königstöchter und

der lieblichen Jungfrauen sei. Schon der Umstand, dafs der in unserem Psalm gefeierte König die Hauptperson ist, welche beschrieben wird, macht es ganz unwahrscheinlich, dafs durch die Ueberschrift : עַל־שֹׁשַׁנִּים *über Lilien* die Königstöchter und Jungfrauen als der Hauptgegenstand des Psalmes bezeichnet werden. Die Jungfrauen dienen nur zur Verherrlichung des Königs und der Königin. Man erwartet daher viel eher eine bildliche Bezeichnung des Königs.

Was nun den ersten von Hengstenb. angeführten Grund betrifft, so enthält dieser gar keine Beweiskraft. Denn darin, dafs in mehreren Psalmenüberschriften der Gegenstand des Psalmes mit עַל oder אֶל in bildlicher Bezeichnung eingeführt wird, liegt noch kein bindender Grund, dafs dieses auch bei unserem Psalme der Fall sei. Die Behauptung, dafs Ps. 22, 1 עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר *nach : Hindinn der Morgenröthe*, Ps. 56, 1 עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים *nach : stumme Taube der Fernen*, Vaihinger : *der Fremde*, Gesenius : *unter Fremden*, Tholuck : *im fremden Lande* nicht die Melodie eines bekannten Liedes und Ps. 53 u. 88 עַל־מַחֲלַת und Ps. 5, 1 אֶל־הַנְּחִילוֹת nicht musikalische Instrumente bezeichnet werden und עַל־מַחֲלַת *über Krankheit* und עַל־הַנְּחִילוֹת *über die Loose* zu übersetzen, ist durch das von Hengstenb. dafür Angeführte nicht erwiesen, und wir ziehen die Bezeichnung der Melodie Ps. 22, 1; 56, 1 und der Instrumente Ps. 53 und 88 noch immer vor. Könnte übrigens auch dargethan werden, dafs jene Ueberschriften der Psalmen sich auf den Gegenstand des Psalmes — Ps. 53 und 88 ist vom Tode auch nicht die Rede — beziehen, so würde daraus doch noch keinesweges folgen, dafs שֹׁשַׁנִּים die von ihm angegebene Bedeutung habe. Ist *Lilie* eine bildliche Bezeichnung einer lieblichen Jungfrau, so ist der Zusatz עֵדוּת Ps. 60, 1 ganz unpassend. שׁוּשַׁן blofs in der Bedeutung des *Lieblichen*, was im Gesetze enthalten ist, zu nehmen, scheint uns ganz willkürlich und daher unzulässig. — Auch der zweite von Hengstenb. angeführte Grund ist nicht beweisend.

Dafs יְדִידוֹת *die Geliebten*, nämlich die Königstöchter und Jungfrauen, bezeichne, ist uns schon deswegen unwahrscheinlich, weil der König die Hauptperson ist und die Königstöchter und Jungfrauen nur zu dessen Verherrlichung dienen. Eher wäre יָדִיד *der Geliebte* nämlich König oder יְדִידְיָה *Geliebter* oder *Liebling Jehova's*, mit welchem Beinamen Salomo bei seiner Geburt nach 2 Sam. 12, 25 vom Propheten Nathan benannt wurde, zu erwarten. Man nimmt daher יְדִידוֹת besser in der Bedeutung: *Lieblichkeiten, liebliche Dinge* und übersetzt passender שִׁיר יְדִידוֹת *ein Lied der Lieblichkeiten* oder *von lieblichen Dingen*, weil der Psalm Liebliches und Erfreuliches von dem Könige aussagt. In dieser Bedeutung nehmen auch Köster, Vaihinger und Hofmann jene Worte. Andere Uebersetzungen sind: *ein lieblicher Gesang* (Dereser), *ein holdes Lied* (Vaihinger), *liebliches Lied* (Gesenius), *Liebeslied, canticum amorum*, ein Lied erotischer Art (Maurer, Ewald), *ein Lied von den Geliebten* (Tholuck).

Wie die beiden ersten Gründe nicht beweisend sind, so auch nicht der dritte von Hengstenb. angeführte. Denn in dem Umstande, dafs Lilien als Bild des *Lieblichen* vorkommt und die Braut im Hohenliede mit einer Lilie verglichen wird, kann kein Beweis liegen, dafs יְדִידוֹת eine Bezeichnung der Königstöchter und Jungfrauen sei. Wenn *Lilien* diese als liebliche bezeichnen, so wäre auch das יְדִידוֹת überflüssig, und dann scheint es uns unpassend, dafs nach dieser Erklärung nur von Königstöchtern und Jungfrauen die Rede ist, da doch der Psalm hauptsächlich einen König verherrlicht. Und was endlich den vierten Grund betrifft, so will uns nicht einleuchten, dafs in jenen Psalmen der besungene Gegenstand als ein *Lieblicher* erscheine und durch die Ueberschrift *Lilie* auf die Lieblichkeit des Gegenstandes hingewiesen werde. Diese Erklärung ist aber Ps. 69, 1 und 80, 1 unzulässig. Die Behauptung Hengstenb. zu Ps. 69, 1, dafs עַל־שׁוֹשַׁנִּים, welche Worte er »*über Lilien*« übersetzt, auf die Lieblichkeit des Gegen-

standes, wie Ps. 45, 1 hinweise, und dafs man darunter entweder *die Gerechten* V. 29, *die Knechte des Herrn* V. 37, oder auch die lieblichen Tröstungen und Hülfen des Herrn, seine יְשׁוּעוֹת V. 2 und 30, verstehen könne, ist offenbar gesucht. Das entweder — oder zeigt auch, dafs Hengstenb. selbst seiner Sache nicht gewifs ist. Wollte man auch zugeben, dafs Lilien bildlich liebliche Jungfrauen oder Bräute bezeichnen könnte, so kann man doch denselben Ausdruck nicht geradezu auch von den Gerechten und noch viel weniger von den Tröstungen und der Hülfe erklären. Ferner spricht gegen diese Auslegung, dafs im Psalm nur von Einem mit schweren Leiden Heimgesuchten, der um göttliche Hülfe und Bestrafung seiner Feinde bittet, die Rede ist und es daher in der Ueberschrift שׁוֹשַׁן im Singular heifsen müfste. Die Annahme, dafs der Plural שׁוֹשַׁנִּים wegen des Gleichklangs mit הוֹשִׁיעֵנִי *hilf mir* gewählt sei, erscheint uns ganz unbegründet, da beide Wörter zu sehr von einander abweichen. Man erklärt daher עַל־שׁוֹשַׁנִּים nach *Lilien* am besten wieder von der *Melodie.* Auch will die Erklärung Hengstenb. zu Ps. 80, worin der Verfasser um Wiederherstellung des zerrütteten Staats bittet und das Elend des Volkes schildert, nicht passen. Denn es ist doch offenbar gesucht, אֶל־שׁוֹשַׁנִּים *nach Lilien* von dem lieblichen Heile des Herrn zu erklären und hier nicht, wie Ps. 45, 1, auf Personen zu beziehen. Dafs das Heil bildlich *Lilie* genannt werde, kann auch durch keine Stelle erwiesen werden, und hätte sie eine solche Bedeutung, so wäre doch der Singular שׁוֹשַׁן zu erwarten. Wenn Hengstenb. Ps. 60, worin der Psalmist die traurige Lage des Volkes schildert und um Beistand aus der Bedrängnifs bittet, V. 1 עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת (*nach,* Hengstenb.: *über die*) *Lilie des Zeugnisses* vom Lieblichen, was im Gesetze enthalten sei und woraus in der zweiten Strophe V. 8 ff. eine liebliche Verheifsung angeführt werde, erklärt, so müssen wir gestehen, dafs uns diese Erklärung als gesucht erscheint und sich nicht durch 5 Mos. 33, 12, wo Benjamin

ein Liebling Jehova's, welcher ihn schirmen möge, bezeichnet wird, begründen läſst. Da in unserem Psalm von den Stämmen im Ostjordanlande und in Canaan die Rede ist, so kann man jene Stelle nicht zum Belege anführen. Die Hauptverheiſsung wurde dem Stamme Juda zu Theil. Es ist uns daher gar nicht zweifelhaft, daſs die von Hengstenb. gegebene Erklärung von עַל־שֹׁשַׁנִּים unzulässig und die von der Melodie am meisten begründet ist.

Ueber שִׁיר יְדִידוֹת *ein Lied lieblicher Dinge* oder von *Lieblichkeiten* ist noch zu bemerken, daſs das von Hengstenb. gegen diese Uebersetzung Angeführte dieselbe nicht als unzulässig beweist. Es soll nämlich יָדִיד immer in der Bedeutung *geliebt*, nie in der von *lieblich* vorkommen, und auch nicht in der Stelle Ps. 84, 2. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft, weil diese Bedeutungen eng zusammenhängen, indem das, was geliebt wird, auch für lieblich gehalten wird und der Grund der Liebe hauptsächlich doch in dem geliebten Gegenstande liegt. Ps. 84, 2 ist von dem Tempel die Rede, dessen Wohnungen am besten als *liebliche*, *liebenswerthe*, *angenehme* bezeichnet werden. Wäre יְדִידוֹת eine Bezeichnung der geliebten Bräute, so wäre vor demselben auch der Artikel zu erwarten. Was ferner den Umstand betrifft, daſs die Mutter des Königs Josias 2 Kön. 22, 1 יְדִידָה *Geliebte* (warum nicht auch *Liebliche?*) genannt wird, so beweist dieser nicht, daſs יְדִידוֹת nicht *Lieblichkeiten*, *liebliche Dinge* bedeuten kann. Uebrigens konnte man auch שִׁיר יְדִידוֹת *ein Lied geliebter Dinge* oder von *lieblichen Dingen* wiedergeben. Daſs die Feminina öfters auf die Sachen bezogen werden, ist bekannt. Wir müssen daher die Erklärung von Hengstenb. als eine nicht genügend begründete abweisen.

Vers 2.

רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר טוֹב אֹמֵר אָנִי מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר מָהִיר׃

„Es wallt mein Herz von gutem Worte, ich spreche : meine

Werke (sind) *für den König, meine Zunge sei der Griffel eines schnellen Schreibers.*«

Der heilige Sänger will hier sagen, dafs der Anblick eines mit herrlichen und preiswürdigen Eigenschaften ausgerüsteten Königs sein Herz tief ergreife und ihn mächtig antreibe, sein Thun ihm zu weihen und ihn in einem freudigen Liede zu preisen und zu verherrlichen. Der Sänger ist so von der Herrlichkeit und Majestät erfüllt, dafs ihm die Worte entströmen und seine Zunge dem Griffel eines schnellen Schreibers gleicht. Das nur an unserer Stelle vorkommende רָחַשׁ, welches der Alex. *ἐρηρεύξατο*, *eructavit*, der Syr. ܐܦܩ, das Targum בָּעָא *eructavit*, wie die Vulg., der Arab. فَاضَ *effudit* wiedergeben, bezeichnet eig. *sprudeln, wallen, ebullivit*, wie das Syr. ܪܬܚ in Piel und Aphel und das äthiop. ጎሥዐ *eructavit*, *ebullivit* (2). Es ist רָחַשׁ (wovon מַרְחֶשֶׁת, Gefäfs, worin etwas kocht, aufbrodelt, *Sied-Gefäfs* 3 Mos. 2, 7; 7, 9) verwandt mit רָעַשׁ eig. *rauschen, Geräusch machen*, welches Ps. 72, 10 vom Rauschen der vom Winde bewegten Saat gebraucht wird. Im Arabischen hat das entsprechende رَعَسَ und رَعَشَ die Bedeutung *erbeben*, erschüttert werden. Es ist daher רָחַשׁ wahrscheinlich ein onomatopoetisches Wort, welches seinen Ursprung von dem Geräusche eines sprudelnden und aufbrudelnden Wassers hat. Es drückt daher רָחַשׁ das innere Bewegt- und Erfülltsein, die innere Begeisterung aus.

Durch דָּבָר טוֹב *ein gutes Wort* wird dasjenige, was dem Sänger von dem herrlichen Könige aus vollem Herzen gleichsam entströmen will, als etwas Erfreuliches und Vortreffliches bezeichnet. Durch מַעֲשַׂי *meine Werke*, nicht

(2) Im Arab. hat das entsprechende رخش in Conjug. V. VIII die Bedeutung : *bewegt, erregt sein.*

mein Gedicht, wie viele Ausleger übersetzen, weil מַעֲשֶׂה nie diese Bedeutung hat und dann auch der Singular stehen müſste, will der Sänger sein Thun, Sinnen und Denken als dem Könige geweiht bezeichnen. An eine Kunstarbeit (de Wette), wie 2 Mos. 26, 1, ist dabei schwerlich zu denken. Der Sänger ist ja von seinem Gegenstande, welchen er besingen will, ganz erfüllt und es entströmen die Worte seinem Herzen, woher an ein Bemühen, eine Kunstarbeit zu liefern, nicht gedacht werden kann. לְמֶלֶךְ steht hier für לַמֶּלֶךְ, weil an einen bestimmten König zu denken ist. Der Artikel fehlt öfters in der Poesie, wie Ps. 21, 2. Die Zunge, das Werkzeug der Sprache, wird mit dem Griffel eines schnellen Schreibers verglichen, um dadurch die Fülle der Gedanken und Worte auszudrücken, welche die Zunge ausspricht und die gleichsam über dieselbe strömen.

Der *Griffel* עֵט von עוט, arab. غاط *eindrücken, eingraben, eintauchen*, war ein altes Schreibwerkzeug Job 19, 24; Jes. 8, 8 aus Eisen, Jer. 17, 1 und die eben angeführte Stelle aus Job, oder aus Rohr, calamus, Jer. 8, 8, welches auch wahrscheinlich an unserer Stelle gemeint ist. Ein schneller Schreiber ist offenbar ein solcher, welcher nicht nur schnell, sondern auch fertig und richtig seine Gedanken schriftlich ausdrücken kann. Ist der hier gepriesene König der Messias, welcher sich dem heil. Sänger in seinen herrlichen Eigenschaften in seiner Anschauung darbietet, so ist hier auch zu denken an den Geist Gottes, welcher den Sänger erleuchtet und bewegt. Man kann daher hier passend vergleichen 2 Sam. 23, 2, wo David sagt : »Der Geist Jehova's hat durch mich gesprochen und sein Wort durch meine Zunge.« Vgl. Matth. 10, 19. 20; Luc. 4, 18. 32; Offenb. 19, 6. — Als König erscheint auch der Messias Ps. 2. 72. 110. — Uebrigens darf man mit einigen älteren Erklärern und Claus unter Schreiber nicht den heil. Geist verstehen. Wäre Schreiber hier eine Bezeich-

nung des heil. Geistes, so würde sich auch der Priester Esra schwerlich diesen Namen beigelegt haben.

Nach diesem Eingange wendet sich der begeisterte Sänger an den angeschauten König mit den Worten:

Vers 3.

יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם הוּצַק חֵן בְּשְׂפְתוֹתֶיךָ עַל־כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם׃

»*Du bist der Schönste unter den Menschensöhnen, Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen, darum segnet dich Gott ewiglich.*« Der Alex.: »*Ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου, διὰ τοῦτο εὐλόγησέ σε ὁ θεὸς εἰς τὴν αἰῶνα*«; Hier: »decore pulchrior es filiis hominum; effusa est gratia in labiis tuis: propterea benedixit tibi deus in aeternum«; der Syr.: ܫܦܝܪ ܒܚܙܘܗ ܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܫܬܦܥܬ ܛܝܒܘܬܐ ܥܠ ܣܦܘܬܟ ܡܛܠܗܢܐ ܒܪܟܟ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡ »*Schön* (bist du) *von Gesicht vor den Menschensöhnen, Gnaden sind ausgegossen über deine Lippen; deshalb segnet dich Gott ewiglich.*« Jon. hat diesen Vers, wie wir oben gesehen haben, erklärend übersetzt und nach *König* noch מְשִׁיחָא hinzugefügt.

Unter den herrlichen Eigenschaften des Königs hebt der heil. Sänger zuerst die Schönheit, welche die aller Menschen übertrifft, und die Anmuth der Lippen hervor. Dafs derselbe aber an keine blofs materielle körperliche Schönheit, welche man im Alterthum an Fürsten, wie z. B. bei Homer an Agamemnon, Achill, Hektor, Neoptolemus, bei Virgil an Aeneas, so wie an David (1 Sam. 16, 12) und Absolom (2 Sam. 4, 25) schätzte, sondern hauptsächlich an die geistige Vollkommenheit denkt, welche sich auch äufserlich zu erkennen giebt, geht daraus hervor, dafs die materielle nicht der Grund des göttlichen Segens sein kann. Dafs die Schönheit Ausdruck der Geistigen ist, zeigt auch das zweite Versglied, wo die Anmuth der Lippen auf die Lieblichkeit der Rede, welche den Lippen

entströmt, hinweist. Aehnlich heifst es von Christus Matth. 4, 22, dafs seine Zuhörer im Tempel sich über die Anmuth der Reden, die von seinen Lippen flossen, gewundert hätten. Und 1 Kön. 10, 8 sagt die Königin von Saba zu Salomo: »glücklich deine Leute, glücklich diese deine Knechte, die vor dir stehen beständig, die deine Weisheit hören.« Dafs die innere Schönheit, die Reinheit und der Adel der Gesinnung, überhaupt die geistige Vollkommenheit sich auch äufserlich zu erkennen giebt und sich namentlich im Gesichte und in der Rede abprägt, ist bekannt. עַל־כֵּן bezeichnet nur *darum, deshalb* 1 Mos. 2, 24; 10, 9; 11, 9; 19, 22; 20, 6; Jes. 5, 25; 13, 7 u. a., in welcher Bedeutung es auch offenbar V. 8 und 18 vorkommt. Vgl. Winer u. d. W. Dafs עַל־כֵּן hier *darum, deshalb* und nicht *weil* oder *darum, weil*, s. v. a. עַל־כֵּן אֲשֶׁר, wie einige Ausleger (z. B. Stier und Bade) wollen, weil sie die Schönheit als Grund des Segens nicht begriffen, zu übersetzen sei, erkennen auch Hengstenb., Hofm. u. A. an. Dafs hauptsächlich an die geistige Schönheit und Vollkommenheit zu denken sei, zeigt auch das לְעוֹלָם *ewiglich*, weil offenbar eine blofs äufsere Schönheit nicht der Grund eines ewigen göttlichen Segens sein kann (3). Auch wird diese sonst nirgends als Grund angegeben, indem es dem Geiste der heil. Schrift entgegen ist (4). Man kann daher nicht mit de Wette erklären: »weil Gott dich mit solchen Gaben ausgezeich-

(3) Nach Hofmann a. a. O. soll עַל־כֵּן hier, wie לָכֵן Jes. 26, 14; Sach. 11, 7; Jer. 5, 2 *also, damit* zu übersetzen sein und der Psalmist sagen: Gott habe den König mit Schönheit der Gestalt und Anmuth der Rede bleibend gesegnet. Allein weder עַל־כֵּן noch לָכֵן hat diese Bedeutung; und in den angeführten Stellen bezeichnet לָכֵן ebenfalls *deshalb* oder *darum*. Vgl. Hengstenb. zu Zach. 11, 7 und Hitzig zu Jes. 26, 14.

(4) R. Jos. ben Mosche bemerkt zu לְעוֹלָם: „Das ist zur Zeit des Messias, welche ewiglich währt."

net hat, so wird er dich *auch* segnen, dir Glück und Ruhm schenken.« Da Segen überhaupt für Glück und Heil steht und alles wahre Gute, was von Gott dem Menschen zu Theil wird, wie Macht, Ehre und Weisheit, umfafst, so könnte man dasselbe in diesem allgemeinen Sinne fassen. Da aber vom Könige die Rede ist und dessen Glück und Heil hauptsächlich in seiner weisen und glücklichen Regierung und in der Ausdehnung seiner Herrschaft besteht, so hat man den Segen wohl hauptsächlich hierauf zu beziehen. In diesem Sinne den Segen gefafst, schliefst sich das Folgende V. 4—6 ganz passend an. Die Erklärung Geier's, Bade's u. A., welche den Segen für die Ursache der Schönheit und nicht die Schönheit als die Ursache des Segens halten, ist deswegen verwerflich, weil עַל־כֵּן *darum*, *deshalb* bedeutet und die Folge bezeichnet. Auch ist diese Erklärung schon deshalb unstatthaft, weil nach den messianischen Weissagungen die geistige Vollkommenheit des Messias nicht als eine Folge des göttlichen Segens erscheint. Es ist noch zu bemerken, dafs darin, dafs er der Schönste unter den *Menschensöhnen* genannt und derselbe von Gott gesegnet wird, ein Beweis liegt, dafs in unserem Psalm nicht die Vermählung Jehova's mit Israel besungen werde.

Schwierig ist die Form יָפְיָפִיתָ, von יָפָה, arab. وَجَهَ *glänzen, splendere, nitere,* daher *schön sein,* von einem Weibe, Hohesl. 4, 10; 7, 2. 7, einem Baume Ezech. 31, 7, in Piel: *schön machen, zieren*, indem eine solche mit Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben nicht vorkommt. Ewald (ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache, fünfte Ausg. Leipz. 1844) zählt dieselbe zu den seltenen Steigerungsformen אֻמְלַל *verwelkt sein* und חֳמַרְמַר *durchglüht sein* Job 16, 16, wo der passive Vocal vom Hauchlaute gehalten werde, dagegen in יָפְיָפִיתָ, welches er *du bist sehr schön gebildet* übersetzt, eine neue Passivaussprache vom Activ יְפֵיפִיתָ (wie Hupf. hier liest) sich so gebildet finde, dafs

das o in eine volle Sylbe tretend deutlich werde. Allein da, wie bemerkt, sich im Hebräischen kein Zeitwort findet, welches die beiden ersten Buchstaben verdoppelt, so ist diese Erklärung wenigstens sehr zweifelhaft. Es möchte daher die Erklärung von Schultens, welchem Hengstenb. beistimmt, vorzuziehen sei, und יְפִי יָפִיתָ zu lesen und *an Schönheit bist du schön* oder *du glänzest von Schönheit,* s. v. a. du bist der Schönste oder vollendet schön, zu übersetzen sein. Gesenius nimmt hier eine Corruption an, welche daraus entstanden sei, dafs man das Wort am Ende theilte und dann wieder ganz schrieb; er will daher, wie Olshausen, יָפִיתָ gelesen wissen. חֵן, von חָנַן *geneigt,* dann *günstig, gnädig sein,* daher *sich erbarmen,* wie das arab. حسن, bezeichnet hier *Anmuth, Lieblichkeit,* welche sich an den Lippen, von denen schöne Worte sich ergiefsen, zu erkennen giebt. Vgl. Sprüchw. 31, 30 und 5, 19, wo es von lieblichen, schönen Gemsen gebraucht wird. Der chald. Paraphrast versteht unter חֵן *den Geist der Weissagung* (רוּחַ נְבוּאָה).

בֵּרַכְךָ ist hier am passendsten : *segnet dich* und nicht mit Hitzig, Sachs, Ewald, Maurer und Olshausen: *hat gesegnet* zu übersetzen. Uebrigens würde doch das Präteritum nicht der messianischen Erklärung entgegenstehen, da die Zukunft dem Sänger als Gegenwart erschien.

Vers 4—6.

חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל־יָרֵךְ גִּבּוֹר הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ׃ וַהֲדָרְךָ צְלַח רְכַב עַל־דְּבַר־אֱמֶת
וְעַנְוָה־צֶדֶק וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ׃ חִצֶּיךָ שְׁנוּנִים עַמִּים תַּחְתֶּיךָ יִפְּלוּ
בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ׃

„4. *Gürte dein Schwert um deine Hüfte, o Held, deine Majestät und deine Herrlichkeit.* 5. *Und in deiner Herrlichkeit fahre siegreich hin für Wahrheit und für Demuth, Gerechtigkeit und Furchtbares lehre dich deine Rechte!* 6. *Deine Pfeile sind geschärft, — Völker fallen unter dir — sie dringen in das Herz der Königsfeinde.*“

In diesen Versen schildert der Sänger unter der Form einer Aufforderung, dafs der König den Segen, welchen ihm Gott wegen seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit ertheilt, durch seine *Heldenkraft, Herrlichkeit* und *Majestät* bewähren und für Wahrheit, Demuth und Gerechtigkeit siegreich kämpfen werde. Der Beweggrund, warum der König in den Kampf zieht, ist hiernach der Wille, Wahrheit, Sanftmuth und Gerechtigkeit unter den Menschen zu gründen und zu verbreiten und Trug, Lüge, Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit zu entfernen (5). Seine Absicht ist sonach eine preiswürdige und erhabene. Da der Messias an mehreren Stellen als siegreicher Held geschildert wird (Ps. 110, 5 ff.; Jes. 9, 5; 53, 12; Offenb. 19, 15) und die Bilder bei Schilderung der geistigen Siege von einem irdischen Könige, der durch materielle Waffen seine Feinde bekämpft und besiegt, entlehnt sind, so hat man an unserer Stelle auch an geistige Siege zu denken, worauf auch die Erwähnung der Gerechtigkeit, Demuth und Wahrheit führt. Denn dafs an keine weltliche Siege zu denken sei, beweisen die Stellen, wo der Messias als ein Friedebringer und Sanftmüthiger verheifsen wird. Denn das, was der Sänger im Imperativ und als Aufforderung ausspricht, sind nicht blofs Wünsche, sondern Aussagen darüber, was der herrliche König sein und thun wird; woher auch die Rede, welche im Imperativ begonnen, mit dem Futurum fortge-

(5) Origenes bemerkt zu V. 4 : »Dieses Schwert befreit die Seele von der Bosheit und den Geist von der Unwissenheit, indem er den alten Menschen vernichtet, und einen neuen in Christo nach dem Bilde des Schöpfers macht“; und zu V. 5 : „*Οἱ ἀληθεῖς, καὶ πραεῖς, καὶ δίκαιοι βασιλεύονται ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. καὶ ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιά σου. δεξιὰ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ ἐν αὐτῷ θεὸς λόγος*“; und zu V. 6 : „*Βέλη Χριστοῦ αἱ πρακτικαὶ ἀρεταὶ, καὶ τῇ μὲν δικαιοσύνῃ τοξεύει τὴν ἄδικον, τῇ δὲ φρονήσει τὸν ἄφρονα τὸν δειλὸν τῇ ἀνδρείᾳ τῇ ἐγκρατεία τὸν ἀκόλαστον, τῇ μακροθυμίᾳ τὸν ὀργίλον, καὶ τῇ πίστει τὸν ἄπιστον. πέμπεται δὲ πρὸ τῶν ἄλλων τὸ βέλος τῆς πίστεως.*“

setzt wird. Da der Krieger, wenn er in den Kampf zieht, das Schwert um seine Lenden gürtet, so sieht der Sänger den König im Begriffe, in den Kampf zu ziehen und das Schwert zu nehmen. Vgl. 1 Sam. 25, 13, wo David und seine Begleiter sich mit dem Schwerte umgürten, um Nabals Thorheit zu bestrafen. Das : »deine Majestät und Herrlichkeit« bildet eine Apposition zu dem : »dein Schwert«. Da הוֹד (von יָדָה in Hiphil הוֹדָה *loben, preisen,* And. : vom Stw. נהד, نَهَدَ *sich erheben, erhaben sein)*, und הָדָר *Herrlichkeit, Majestät*, da, wo sie verbunden stehen, von der göttlichen Herrlichkeit und Majestät, Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3; Job 40, 10 und הוֹד allein von der göttlichen und königlichen Majestät (1 Chron. 29, 25; Dan. 11, 21) gebraucht wird, so spricht dieses dafür, dafs die Herrlichkeit und Majestät das *geistige* Schwert des Heldenkönigs bedeuten, womit er die Völker besiegt. Allein dagegen scheint die Erwähnung der Pfeile zu sprechen. Aber dieser Umstand beweist doch nicht, dafs Schwert im eigentlichen Sinne zu nehmen ist. Denn wenn der heil. Sänger in der Schilderung des Sieges des Messias über alle Völker der Erde die Bilder von einem irdischen siegreichen König, namentlich von David, entlehnt, so konnte er auch in der Schilderung der Ausbreitung des geistigen Reichs von geschärften Pfeilen sprechen. Hiernach hat man הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ als eine Epexegese anzusehen, wodurch der Sänger sagen will, dafs das, was irdischen Königen das Schwert, das soll jenem erhabenen göttlichen Könige seine Herrlichkeit und Majestät gewähren, wodurch er ohne ein menschliches Kriegswerkzeug seine Feinde besiegt. Auf ähnliche Weise spricht Jesaia 11, 4 : »er (der Messias) wird mit dem Stabe seines Mundes die Gottlosen schlagen«, d. h. was irdische Könige durch Strafwerkzeuge, das bewirkt er durch sein blofses Wort. Der Erklärung von Rosenm., de Wette und Anderen, dafs das Schwert die Herrlichkeit und Pracht (decus et splendor) genannt werde,

steht nicht blofs das Matte und V. 5, wo die Wiederholung des וַהֲדָרְךָ *und in deiner Pracht* anzeigt, dafs dasselbe in seiner vollen Bedeutung zu nehmen ist, entgegen, sondern auch der Umstand, dafs der gepriesene König nach V. 5 zur Beförderung und Gründung der Wahrheit und Gerechtigkeit, verbunden mit Milde, auszieht und nach anderen messianischen Weissagungen der Messias kein weltlicher Sieger sein soll, der durch Waffengewalt seine Feinde besiegt. Aehnlich heifst es Jes. 11, 5, dafs Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden und Wahrheit der Gurt seiner Hüften sein werde.

Auch Theodoret fafst jene Ausdrücke bildlich, indem er zu V. 4. 5 bemerkt : *Τὴν ὥραν διαγράψας, καὶ τὴν σοφίαν, ὑποδείκνυσι καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πανοπλίαν, ᾗ χρησάμενος τοὺς ἐναντίους κατέλυσε. Καὶ τὸ πάντων ἡμᾶς παραδοξότατον πρᾶγμα διδάσκει. Αὐτὴν γὰρ αὐτοῦ τὴν ὥραν, καὶ πανοπλίαν λέγει, καὶ δύναμιν. Περίζωσαι γάρ φησι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατέ, τῇ ὡραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου. Καὶ εἰρηκὼς, ἔντεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε, εὐθὺς ἐπήγαγεν· ἕνεκεν ἀληθείας, καὶ πρᾳότητος, καὶ δικαιοσύνης. Σαφῶς διὰ τούτων διδάσκων, ὡς ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ πρᾳότης, καὶ ἡ δικαιοσύνη, καὶ κάλλος αὐτοῦ καὶ δύναμις καὶ πανοπλία ἐστι καὶ νίκη. Ἔστι δὲ ἀκοῦσαι αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγοντος, μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρᾷός εἰμι, καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* (Matth. 11, 29). *Καὶ πάλιν, ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς, καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ ζωή* (Joan. 14, 6).

Der Name גִּבּוֹר *Held* wird dem Messias auch Jes. 9, 5 beigelegt, indem es hier von demselben heifst : »Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns gegeben. Auf seinen Schultern wird die Herrschaft sein; nennen wird man ihn Wunderbar, Rathgeber, Gott-Held (אֵל גִּבּוֹר), Vater der Ewigkeit, Friedensfürst«. Erscheint der Messias dem Sänger als siegreicher Held, so war es angemessen, dafs demselben ein Schwert und Pfeile, womit er die Feinde besiegt, zugeschrieben werden. Richtig bemerkt daher Tholuck

z. d. St.: »Wie der Sieg des Messias über die Welt sonst bei den Propheten unter dem Bilde von kriegerischem Kampfe geschildert wird, so spricht hier der Sänger vom tapferen Schwerte des königlichen Helden. Wahrheit und Güte mit Gerechtigkeit verbunden sind der Kampfpreis, um den er streitet. Die seine Feinde sind, sind also die Feinde der Gerechtigkeit und Güte, und diese treffen seine nie irrenden Pfeile mitten in das Herz.«

צְלַח, welches Hitzig: *dringe durch*, Sachs: *brich auf* wiedergeben, ist: *sei glücklich, habe glücklichen Erfolg, führe es glücklich aus*, vgl. Jes. 53, 10; Jer. 22, 30. Die Bedeutung: *glücklich ausführen*, *vollenden* hat Hiphil 2 Chron. 7, 11; Dan. 8, 25. Dafs צָלַח in Kal die Bedeutung: *glücklich sein, glücklich ausführen* habe, nimmt auch Fürst an. Im Arab. bezeichnet das entsprechende صَلُحَ *tauglich sein.* Die Bedeutung *anlegen*, *anpassen*, welche Ewald dem צלח hier ertheilt, so wie *durchdringen*, *aufbrechen*, *überfallen* ist nicht zu erweisen. — רְכַב *fahren, hinfahren*, *einherfahren* wird auch 1 Kön. 22, 34. 35 und 2 Kön. 9, 16 vom Könige gebraucht, welcher zu Wagen in den Kampf zieht. Da צלח und רכב hier eng verbunden sind, so steht: *sei glücklich*, *fahre hin* für: *fahre glücklich* d. i. siegreich *hin.* So fafst es auch de Wette. Nach Hofm. a. a. O. soll hier vom Prachtrosse, auf welches der König springt (צְלַח) und worauf er reitet (רְכַב), die Rede sein. Allein צָלַח hat 2 Sam. 19, 18 und Am. 5, 6 diese Bedeutung nicht.

עַל־דְּבַר־אֱמֶת bezeichnet eigentl. *für die Sache der Wahrheit* oder *wegen der Wahrheit.* Denn עַל־ bedeutet auch: *für*, wenn es sich auf Schutz und Abwehr bezieht, so z. B. נִלְחַם עַל *für jem. streiten* Richt. 9, 17; vgl. Dan. 12, 1. — דָּבָר *Wort* kommt öfters in der Bedeutung: *Sache*, *Ursache* vor, wie im Aram. מִלָּה, ܡܶܠܬܳܐ, פִּתְגָּם, im Arab. أَمْر eig. *Wort.* Vgl. 1 Mos. 20, 10; 21, 11. 26 u. a. עַל־דְּבַר *für* oder *um die Sache* ist s. v. a.: *für*, *wegen*, 1 Mos. 12,

17; 20, 11; 43, 18 u. a. — Man kann daher übersetzen: *für die Sache der Wahrheit* oder *für die* oder *wegen der Wahrheit*, wie Hengstenb. jene Worte wiedergiebt. Das: *für die Wahrheit* ist dann s. v. a.: zur Begründung, Erhaltung und Verbreitung der Wahrheit.

אֱמֶת für אֱמֶנֶת von אָמַן, arab. أَمُنَ *fest*, dann *zuverlässig, wahr, treu sein* bezeichnet hier, wie 1 Mos. 42, 16; 24, 48; Jes. 42, 3 *Wahrheit* und wird insbesondere von der religiösen Wahrheit, der wahren Religion gebraucht. Vgl. Dan. 8, 12; 9, 13; Ps. 25, 5; 26, 3 u. a. — Die Wahrheit bildet den Gegensatz gegen Unwahrheit, Lug und Trug, vgl. Hos. 4, 1; Jes. 59, 14. 15. Es ist die Absicht des Kampfes, die Wahrheit ans Licht zu bringen und Trug und Lüge, Ungerechtigkeit und Bosheit zu unterdrücken. Die Bedeutung *Treue*, welche Hofm. dem אֱמֶת hier giebt, halten wir für unstatthaft. Die Bedeutung: *Wahrheit* nehmen auch hier de Wette, Tholuck, Ewald, Vaihinger, Dereser u. A. an.

עַנְוָה s. v. a. עֲנָוָה von עָנָה (für עָנַו) *gebeugt, gedrückt, niedrig sein*, bezeichnet hier, wie Sprüchw. 15, 33; 18, 12; 22, 4; Zeph. 2, 3, *Demuth*, humilitas und nicht *Milde*. So bedeutet auch das Adjectiv עָנָו oft *demüthig* und wird von frommen Duldern gebraucht Ps. 25, 9; 37, 11; 69, 33. Die Punktation עַנְוָה für עֲנָוָה, welche nur hier vorkommt, ist wegen des folgenden Makkeph gewählt und steht für עַנְוַת, wie Fürst bemerkt. Nach Stier und Hengstenb. ist עַנְוָה eine mittlere Bildung zwischen stat. constr. und absolut., und bilden עַנְוָה־צֶדֶק (nach de Wette für עַנְוָה וָצֶדֶק) eine Art Nom. compos. *Demuth, Gerechtigkeit.* Auf *Wahrheit* folgt hier passend die *Demuth*, da die Erkenntniſs der Wahrheit diese zur Folge hat. Der Alles im wahren Lichte schaut und sein Verhältniſs zu Gott, hier zu dem gepriesenen Könige, klar erkennt, kann nur demüthig und sanftmüthig sein. Da die Regierung eines Königs nur Heil und Segen bringend sein kann, wenn sie eine gerechte

ist und Gerechtigkeit und Recht unter den Menschen zu gründen, zu erhalten und zu verbreiten sucht, so wird hierdurch die Regierung als eine heilsame und segensreiche bezeichnet. Parallel hiermit sind die Worte in der messianischen Stelle Jes. 11, 4, »und er (der Messias) richtet in Gerechtigkeit die Geringen, schafft Recht und Billigkeit den Sanftmüthigen des Landes, und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Bösen«; und Ps. 72, 4: »richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den Söhnen der Dürftigen und zermalmen den Unterdrücker.« Unrichtig übersetzt Bade die Worte וְעַנְוָה־צֶדֶק *und streite für Gerechtigkeit*, eig. *und erhöre die Gerechtigkeit*, wie Geier sie durch: *et exaudi iustitiam* wiedergiebt. עַנְוָה soll eine Verbalform des Infinitivs, wie לְרַאֲוָה Ezech. 28, 17, sein und das Zeitwort עָנָה *antworten, erhören,* auch *verkünden* bedeuten. Der Psalmist soll, bemerkt Bade weiter, den König auffordern, für die Wahrheit gegen die Feinde zu ziehen und die Gerechtigkeit zu erhören, die ihn — den Gerechtigkeit liebenden, V. 8 als ihren Sachwalter anruft, sie zu retten, zu schützen, zu vertheidigen; woher übersetzt werden könne: *und streite für die Gerechtigkeit.* Geier, auf den sich Bade beruft, bemerkt: »Inf. 1 Kal cum ה parag. mutata tertia radicali in Vav, adinstar לְרַאֲוָה ad videndum, Ezech. 28, 17.« Für diese Erklärung soll auch nach Bade der Umstand sprechen, dafs עֲנָוָה *Sanftmuth* bedeute, welche Eigenschaft ohnehin hier bei dem Zuge des Messias gegen die Feinde nicht passe. Allein die angegebene Bedeutung und die Begründung derselben ist unzulässig. Denn wenn עַנְוָה eine Verbalform wäre, so dürfte hier wegen der Imperative צְלַח רְכַב nicht ein Infinitiv, sondern es müfste ein Imperativ עֲנֵה stehen. Und dann ist es auch unstatthaft, *erhören* in der Bedeutung *streiten* zu fassen und Gerechtigkeit ohne weiteres zu personificiren und derselben eine Aufforderung zuzuschreiben. Und endlich führt auch das ו in עַנְוָה darauf, dasselbe nicht von עָנָה für עָנִי mit Jod, sondern

von עֲנָה für עָנוּ mit ו abzuleiten. Was die Bedeutung *Sanftmuth* betrifft, so ist es zwar richtig, daſs die *Demuth* diese zur Folge hat, allein man darf deswegen doch nicht die gesicherte Bedeutung *Demuth* hier verlassen. עַנְוָה־צֶדֶק bezeichnet demnach eine Gerechtigkeit, die sich vornehmlich in Demuth und Sanftmuth äuſsert. Der Gerechte ist demüthig und sanftmüthig, dagegen der Ungerechte stolz, übermüthig und hart. Daſs die wahren Mitglieder des messianischen Reichs bei dem Bewuſstsein, daſs ihr Heil und Glück von Gott ausgeht, nur demüthig und sanftmüthig sein können, bedarf kaum der Bemerkung. Das Streben nach Gerechtigkeit äuſsert sich daher in dem Streben nach Demuth und Sanftmuth, und die Demüthigen sind diejenigen, die Recht und Gerechtigkeit üben. In diesem Sinne heiſst es Zeph. 2, 3 : »suchet Jehova all' ihr Demüthigen des Landes (כָּל־עַנְוֵי הָאָרֶץ), die ihr sein Recht thut, suchet Gerechtigkeit, suchet Demuth (עֲנָוָה).« Die Wahrheit, Gerechtigkeit und Demuth sind hier nicht, wie einige Ausleger (de Wette) wollen, die Eigenschaften des Königs, wodurch er den Sieg verdient und erlangt, weil dann צְלַח und רְכַב nachstehen müſste, sondern sie sind dasjenige, was der siegreiche König zur Gründung derselben und zum Schutze und Heile der Wahrhaftigen, Demüthigen und Gerechten thun wird. Parallelstellen sind Ps. 72, 4 : »richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den Söhnen der Dürftigen und zermalmen den Unterdrücker«, und die oben angeführte Stelle Jes. 11, 4.

Die Worte : וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ *und Furchtbares lehre dich deine Rechte* sprechen den Wunsch aus, daſs der König im Kampfe mit seinen Feinden furchtbare und Staunen erregende Thaten verrichten und dieselben besiegen möge. Durch die Rechte, welche das Schwert führt, wird hier ein geschickter Lehrmeister bezeichnet, welcher den König darüber belehrt, wie er das Schwert siegreich zu führen hat. נוֹרָאוֹת wird an mehreren Stellen von den groſsen wunder- und furchtbaren Thaten gebraucht, wie Ps. 106, 22; 139, 14; 145, 6; 2

Kön. 7, 23; 5 Mos. 10, 21; 1 Chron. 17, 21; Jes. 64, 2, weshalb dieser Ausdruck für den gepriesenen König als ein mit göttlicher Macht ausgerüsteter sehr passend ist. Eine Rechte, womit man wirkt und kämpft, wird öfters Jehova zugeschrieben; weshalb dieser Ausdruck auch vom Messias passend gebraucht wird. Vgl. Ps. 118, 16 und Ps. 18, 36; 21, 9; 44, 4; 60, 7; 63, 9; 90, 12; 108, 4. Der Sänger sieht den König mit scharfen, tief eindringenden Pfeilen bewaffnet, und die Feinde tödtlich verwundet vor ihm hinstürzen. Die Pfeile treffen sicher und zwar das Herz, dessen Durchbohrung den sicheren Tod bringt. Der König kämpft nicht mit einzelnen Personen, sondern mit Völkern, die er besiegt und vernichtet Der Bogen (קֶשֶׁת) war neben dem Schwerte, als der gewöhnlichen Hiebwaffe (1 Mos. 48, 22; 1 Sam. 18, 4; Hos. 1, 7; Judith 5, 14), die gewöhnliche Schufswaffe der Hebräer im Kriege und auf der Jagd (1 Mos. 21, 20; 27, 3; 1 Sam. 31, 3; 1 Kön. 22, 34; 2 Kön. 13, 15; Jes. 13, 18 u. a.). Die Pfeile חִצִּים wurden zuweilen vergiftet (Ps. 38, 3; Job 6, 4; vgl. Odyss. 1, 260 f.; Virgil. Aen. 9, 773; Strabo 11, 499; Lucan. 8, 304; Ovid. fast. 5, 397 f.; trist. 3, 10. 63. 64; 4, 4. 47 f.; Horat. Od. 1, 22. 3; Justin. 12, 10. 2; Pausan. 2, 37. 4; Plin. 6, 34; 16, 20; 18, 1; 27, 76; 28, 30; Rosenmüll. Morgenl. VI, 274), oder mit brennbarer Materie umwickelt und angezündet (Ps. 7, 14; Eph. 6, 16; Arrian. Alex. 2, 18; Thuc. 2, 75; Veget. 4, 18; Ammian. Marcel. 20, 11; 23, 4). Zu: »*deine Pfeile sind geschärft*« ist hinzuzudenken, welche du auf deine Feinde absendest und welche sie treffen. Durch die Worte: »*sie dringen in das Herz der Feinde des Königs*« giebt der Sänger die nähere Bestimmung an, dafs die abgesendeten nicht blofs treffen, sondern den Theil des Körpers treffen, dessen Verwundung tödtlich ist. Die Uebersetzung Hitzig's: »Deine Pfeile, du, unter den die Völker sich beugen, stecken im Herzen der Feinde des Königs«, ist unzulässig, weil das Lied schleppend wird und שְׁנוּנִים den Artikel erfor-

derte. Der Sänger sagt hier : *»in das Herz der Feinde des Königs«*, statt : *»in das Herz deiner Feinde«*, weil er die Würde des Königs, gegen den Feinde streiten, hervorheben will. Ein Kampf mit den Feinden kann nur siegreich sein und mufs denselben den Untergang bringen, weil er mit ihnen von einem mit göttlicher Macht ausgerüsteten König, dem Keiner widerstehen kann, geführt wird. V. 7. 8. Vgl. Ps. 2 u. 110, 5; Jes. 53, 12, wo der Messias ebenfalls als Völker bezwingender Herrscher geschildert wird, und Offenb. 6, 2; 19, 11—16, wo der Messias bewaffnet mit Bogen und Schwert erscheint. Nach einigen Auslegern soll im sechsten Verse die Rede sein von der Unterwerfung der Völker, welche, durch die Macht der Wahrheit besiegt, sich demüthig unterwerfen; doch ist diese Erklärung unzulässig, weil hier nicht von der Bekehrung der Völker, sondern von dem durch den Messias über sie verhängten Strafgerichte die Rede ist.

Vers 7.

כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ׃

»Dein Thron, o Gott, bleibt immer und ewig, ein grades Scepter ist das Scepter deines Reiches.«

Nachdem der Sänger im vorigen Verse den König als den Besieger und Bestrafer aller Feinde, welche seine Macht und Herrschaft nicht anerkennen wollen und zu unterdrücken suchen, beschrieben hat, bezeichnet er hier denselben als ein göttliches Wesen und seine Herrschaft als eine ewige und gerechte. Wie der Sänger die Herrschaft des gepriesenen Königs als eine ewigdauernde und gerechte beschreibt, so verbindet auch Jesaia 9, 6 die ewige Dauer der Herrschaft des Messias mit der Gerechtigkeit. Denn nach dieser Stelle soll der Messias sein Reich befestigen und stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Da nach der gegebenen Uebersetzung und Erklärung nur vom Messias, welchem auch an anderen Stellen, wie z. B. Jes. 9, 5. 6; Ps. 2. 110, göttliche Würde, Namen, Eigenschaften und Verrichtungen beigelegt werden,

die Rede sein kann, so haben die nicht messianischen Ausleger sich mehrerer Aushülfen bedient, um den Worten des Verses einen andern Sinn zu geben. Nach mehreren Uebersetzern soll אֱלֹהִים nicht Vocativ, sondern Genitiv und vom Messias als einem göttlichen Wesen gar nicht die Rede sein; so erklären de Wette z. d. Stelle und Gesenius zu Jes. 9, 5: »*Dein Gottesthron steht immer und ewig*«, welches s. v. a.: »dein dir von Gott anvertrauter Thron«, bedeuten soll. Es soll sich hier ein durch ein Suffix unterbrochener stat. const. finden, wie 3 Mos. 26, 42 בְּרִיתִי יַעֲקֹב *mein Jacobsbund* d. h. mein mit Jacob geschlossener Bund. Allein durch diese Stelle kann jene Erklärung nicht als zulässig bewiesen werden, denn erstens ist es nicht einmal sicher, dafs das י in בְּרִיתִי das Suffix der ersten Person ist, indem dasselbe auch, wie Ewald (hebr. Gramm. §. 406) will, die alterthümliche äufsere Bezeichnung des stat. const. sein kann. Aber auch zugegeben, dafs י Suffix der ersten Person ist, so bietet diese Stelle doch keine passende Analogie dar, weil das Suffix im stat. constr. nur an das zweite Nomen angehängt werden kann und es כִּסֵּא אֱלֹהֶיךָ statt כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים heifsen müfste, und das Suffix in בְּרִיתִי an das nomen regens gehängt ist, weil das nomen prop. kein Suffix annimmt. Hofm. meint zwar a. a. O. S. 184, dafs das nomen אֱלֹהִים, welches einen appellativischen Character hat, in unserem Psalme, wie auch sonst in denen der Korachiten, »die Art eines Eigennamens habe und statt יְהוָה stehe.« Allein dagegen spricht schon das אֱלֹהֶיךָ im folgenden Verse. Da hier אֱלֹהֶיךָ dem אֱלֹהִים folgt, so würde dasselbe zugleich Eigenname und ein Appellativum sein.

Dafs אֱלֹהִים in den korachitischen Psalmen in anderer Weise, wie in den übrigen Psalmen und Büchern des A. T. gebraucht werde, kann gar nicht bewiesen werden. Die übrigen von Maurer und Hofm. für jene Erklärung angeführten Stellen bieten keine Analogie dar. Denn Ps. 71, 7 ist מַחְסִי עֹז nicht: *meine Zuflucht der Stärke*, s. v.

a. die eine Zuflucht der Stärke ist, sondern meine Zuflucht, welche eine Stärke oder stark ist, zu erklären. 2 Sam. 22, 33 ist הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל *Gott meine Veste, oder Zuflucht, die Stärke*, d. i., welche stark ist, und nicht : *Gott meine Zuflucht, eine Zuflucht der Stärke* zu übersetzen. Dasselbe gilt von Ezech. 16, 27, wo דַּרְכֵּךְ זִמָּה nicht : *dein Weg, ein Weg der Schlechtigkeit,* sondern dein Weg, der Schlechtigkeit oder schlecht ist, übersetzt werden mufs. Vgl. Klagl. 4, 17. Andere, wie Aben Esra, Paulus (clavis), Ewald (§. 547), Gesenius, Köster u. A. erklären : *dein Thron ist Thron Gottes.* Dafs Gesenius unentschieden ist, geht daraus hervor, dafs er bald diese bald jene Erklärung vorträgt und also hin und her schwankt (vgl. Thesaur. ling. hebr. p. 1036). Allein auch diese Erklärung ist unzulässig, weil sich kein einziges Beispiel findet, wo sich im Gedanken das Subject im stat. const. zugleich als Theil des Prädicates wiederholt und sich eine so harte Ellipse findet. Das von Ewald angeführte Beispiel Ezech. 41, 22 קִירוֹתָיו עֵץ heifst nicht : *seine Wände sind Wände von Holz*, sondern : *seine Wände sind Holz*. Hiernach wäre zu übersetzen : dein Thron ist Gott, was keinen Sinn giebt. Mit Ezech. 41, 22 ist V. 9 zu vergleichen, wo : »Myrrhe und Aloe, Kassiaduft sind alle deine Kleider« und nicht : *sind deiner Kleider* zu übersetzen ist. Der Sänger will sagen : aus Myrrhe u. s. w. bestehen gleichsam deine Kleider. Hohl. 1, 15 sind die Worte : הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים, welche Gesenius für seine Meinung anführt, nicht : *siehe, schön bist du, deine Augen sind wie Taubenaugen,* sondern . . . *deine Augen sind Tauben,* zu übersetzen, d. i. deine freundlich unschuldigen Augen gleichen den schönen, lieblichen Täubchen. Für diese Erklärung spricht 5, 12, wo die Augen des Geliebten mit Tauben verglichen werden, denn es heifst hier : עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל־אֲפִיקֵי מָיִם רֹחֲצוֹת בֶּחָלָב יֹשְׁבוֹת עַל־מִלֵּאת *Seine Augen sind wie Tauben an Wasserbächen, gebadet in Milch, in Fülle ruhend,* d. i. seine im weifsen Grunde schimmernden dunklen Augäpfel glei-

chen schneeweifsen munteren Täubchen, oder seine reinen, klaren Augen gleichen den reinen weifsen Tauben, die sich im Wasser gebadet und gereiniget haben. Im ersteren Sinne fafst auch Winer (bibl. Realwörterbuch u. d. W. Taube) Hohel. 1, 15. — Nicht so gut Henstenb.: »was Tauben ihren Augen nach sind.« Vgl. dessen *Hohelied Salomon's*, Berlin 1853. Man kann daher auch nicht mit Köster, welcher אֱלֹהִים für ein Prädicat hält, wodurch nicht der Glanz und das Glück des Königs, sondern nach dem Folgenden seine *Tugend* ausgedrückt werden soll, erklären: »du herrschest wie Gott, gerecht und alles Gute liebend.«

Dafs die Erklärung von R. Saadias Haggaon u. A., welche אֱלֹהִים als Nominativ nehmen: »*dein Thron ist Gott immer und ewig*«, für: er wird deinen Thron immerfort befestigen, unzulässig ist, wurde schon oben bemerkt und sie kann auch nicht sprachlich gerechtfertigt werden. Hierzu kommt, dafs nach den Parallelstellen 2 Sam. 7, 13 und Ps. 89, 29 das: »immer und ewig« Attribut des Reiches sein mufs und nicht Attribut Gottes sein kann. — Es bleibt demnach nur die von uns gegebene Erklärung, wonach אֱלֹהִים Vocativ ist, übrig; dies haben auch alle alte Uebersetzer anerkannt. So hat der Alex. כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς αἰῶνα αἰῶνος;* Aquila: *ὁ θρόνος σου θεὲ εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι;* Symmachus: *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς αἰώνιος καὶ ἔτι;* Theodotion: *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος;* der Syr.: ܟܘܪܣܝܟ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ *Dein Thron, o Gott* (bleibt) *ewiglich* eig. in Ewigkeit der Ewigkeiten; der chald. Paraphrast: כּוּרְסֵי יְקָרָךְ יְיָ קַיָּם לְעָלְמֵי עָלְמִין *Der Thron deines Ruhmes,* o Herr, *bleibt ewiglich* eig. in Ewigkeit der Ewigkeiten; der Arab. كُرْسِيُّكَ يَا اَللّٰهُ إِلَى أَبَدِ ٱلْأَبَدِ *Dein Thron,* o *Gott,* (bleibt) *in Ewigkeit der Ewigkeit* d. i. ewiglich; Hier. »thronus tuus, deus, in saeculum, et in aeternum.« Wäre nicht die von uns

gegebene Erklärung, wonach אֱלֹהִים Vocativ ist, die zunächst liegende und natürlichste, so würde doch wohl der eine oder andere der alten Uebersetzer dieses erkannt und אֱלֹהִים nicht als Anrede gefafst haben.

Mit unserer Erklärung stimmt der Verfasser des Briefes an die Hebräer 1, 8. 9 überein, indem er in אֱלֹהִים eine Bezeichnung des Messias findet und aus unserem Psalme die Gottheit Christi erweiset. Für den Vocativ des אֱלֹהִים spricht auch die Anrede גִּבּוֹר *Held*, V. 4. Unter den neueren Auslegern nehmen auch Rosenm., Vaihinger, Tholuck, Hengstenb. und viele A. אֱלֹהִים hier wie V. 8 als Vocativ. Da nach dem Gesagten mehrere wichtige Gründe dafür sprechen, dafs אֱלֹהִים als Anrede im Vocativ zu fassen sei, so haben auch viele nichtmessianische Ausleger dieses anerkannt; sie haben aber die messianische Erklärung durch die Annahme zu umgehen gesucht, dafs sie אֱלֹהִים hier als Bezeichnung eines mächtigen Königs, oder den Vers als schnelle Apostrophe an Gott (Ammon bibl. Theol. II, 77; Dereser, Psal. 129) fassen. Wie bisweilen Richter, Könige und Andere אֱלֹהִים genannt würden, so könne, meinen Mehrere, auch an unserer Stelle dasselbe einen irdischen König bezeichnen. Nach dem Vorgange Jarchi's haben diese Erklärung Knapp u. A. vorgetragen (6). Ammon schreibt z. B. a. a. O.: »Diese schnelle Apostrophe an Gott darf nicht befremden, denn in einem theokratischen Staate ist der Königsthron Gottes Thron, der Königsscepter Gottes Scepter. Jehova's Gerechtigkeit, hofft der Dichter, werde es nicht zulassen, dafs sein Volk von auswärtigen Nationen bedrängt werde; daher der zuversichtliche Wunsch, der König werde seine Pfeile in

(6) De Wette, der übrigens אֱלֹהִים als Genitiv fafst, erinnert hier an die Perser und Aegypter, welche die Könige göttlich verehrt hätten (Diodor. Sic. C. I, c. 90) und meint, dafs ein Perserkönig so genannt sein könnte. Dafs diese Auffassung dem A. T. widerstreitet, bedarf keines Beweises.

das Herz seiner Feinde senken.« Allein auch diese Erklärungen sind unzulässig. Denn was zuerst die Meinung, dafs der König hier אֱלֹהִים genannt werde, betrifft, so erscheint dieselbe schon deswegen unzulässig, weil an keiner Stelle des A. T. ein theokratischer König oder eine einzelne obrigkeitliche Person oder ein Engel אֱלֹהִים genannt wird. Die Stelle Ps. 82, 1. 6 kann nicht zum Beweise angeführt werden, weil אֱלֹהִים hier wie 2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8 nur von der Gottes Gericht repräsentirenden Obrigkeit gebraucht wird. Da die theokratischen Richter im Namen Gottes Recht sprachen und ihr Ausspruch als ein göttlicher anzusehen ist, so konnte denselben der Name אֱלֹהִים ertheilt werden. Dafs man bei einer Rechtssache vor Gott, אֶל־אֱלֹהִים, d. i., wie aus 5 Mos. 19, 17 hervorgeht, vor das theokratische Gericht gehen solle, erhellet aus 2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8. Die Meinung de Wette's, dafs Ps. 82, 1 Gott als Gericht haltend im Himmel, in einer Versammlung der Untergötter, der Engel, dargestellt werde, ist deswegen unstatthaft, weil die Engel nirgends אֱלֹהִים, sondern בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes* Job 1, 6; 2, 1; 38, 7 und בְּנֵי אֵלִים *Söhne Gottes* Ps. 29, 1; 89, 7 genannt werden und dieselben V. 1 nicht עֲדַת אֵל *Gemeinde Gottes* und אֱלֹהִים, dagegen im 6. auf V. 1 sich beziehenden Verse die irdische Obrigkeit אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן genannt sein könne. Wird nun ein theokratischer siegreicher König nie אֱלֹהִים genannt, so kann dieser Name noch viel weniger einem König, der seine Vermählung feiert, ertheilt werden. Noch verwerflicher scheint diese Erklärung, wenn man unter König hier einen Perserkönig versteht. Gegen die Erklärung des אֱלֹהִים von einem theokratischen Könige spricht auch der von Gesenius zu Jes. 9, 5 angeführte Grund, dafs in den korachitischen Psalmen dieser Gottesname der vorherrschende ist (7). Hier eine schnelle Apostrophe an

(7) Richtig Pareau (inst. interpr. V. T. p. 194): „Hoc nomen omnia sua vi accipiendum esse, liquet ex ipsa contexta oratione; nam

Gott anzunehmen, ist ganz gezwungen und pafst nicht in den Zusammenhang. Da im Vorhergehenden und Folgenden die Rede des h. Sängers an den König gerichtet ist, so wäre es ganz unpassend, wenn derselbe V. 7 ohne nähere Andeutung Gott anreden würde.

Da demnach alle Erklärungen (8), welche unter אֱלֹהִים nicht den Messias verstehen, unstatthaft sind und auch demselben Ps. 2 und 110 göttliche Eigenschaften, Namen und Verrichtungen beigelegt werden, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs dasselbe in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen ist und den Messias als göttliches Wesen bezeichnet. Für die Erklärung von dem Messias spricht auch endlich die ewige Dauer des Thrones, indem diese nur der Herrschaft des Messias zugeschrieben wird. Die Meinung, dafs עוֹלָם וָעֶד in einer beschränkteren Bedeutung von einer langen Zeitdauer und der Lebenszeit genommen werden könne, ist nicht blofs unstatthaft wegen der Verbindung mit אֱלֹהִים, sondern auch wegen mehrerer Parallelstellen, worin von den alttestamentl. Schriftstellern das messianische Reich als ein ewiges verkündigt wird.

Eine Hauptstelle, worin der Thron als ein ewiger verheifsen wird, ist die 2 Sam. 7, 13, wo Gott mit Beziehung auf den Messias dem David verheifst: »ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit«, und V. 16: »beständig ist dein Haus und dein Reich in Ewigkeit vor dir,

eodem dei nomine vates Messiam compellat v. seq., quod non diversum ab eo est, quo ipsum deum ibidem significat, quodque adeo, ut non diverso, sed eodem plane sensu intelligatur suadet interpretandi simplicitas.«

(8) Wenn Olshausen die Ergänzung eines zu אֱלֹהִים als Subj. und zu כִּסְאֲךָ passenden Zeitwortes, wie etwa כּוֹנֵן oder הֵקִים für unerläfslich hält, so giebt er zu erkennen, dafs er die Erklärungen, wonach אֱלֹהִים nicht Vocativ ist, für unzulässig und daher eine Ergänzung nöthig hält. Allein diese kann nicht ohne die wichtigsten Gründe angenommen werden.

dein Thron wird fest sein bis in Ewigkeit.« Vgl. 2 Sam. 23, 1—8. Ferner gehören hierher Ps. 89, 4. 5, wo der Sänger Jehova mit den Worten redend einführt: »Geschlossen habe ich einen Bund mit meinem Liebling, — Geschworen habe ich David, meinem Knecht. — Auf ewig will ich gründen deinen Samen, — Und bau'n für alle Zeiten deinen Thron«. V. 37. 38 : »Sein (Davids) Same wird auf ewiglich bestehen, — Und gleich der Sonne ist sein Thron vor mir (זַרְעוֹ לְעוֹלָם יִהְיֶה וְכִסְאוֹ כַשֶּׁמֶשׁ נֶגְדִּי)— Dem Monde gleich wird er festbleiben, — Und gleich dem Zeugen in der Höhe beständig (כְּיָרֵחַ יִכּוֹן עוֹלָם וְעֵד בַּשַּׁחַק נֶאֱמָן).« Ps. 18, 51; 21, 5; 61, 7. 8; 132, 12, wo mit Beziehung auf 2 Sam. 7, 13. 16 der Familie eine ewige Dauer verheifsen wird. Und Ps. 72, 5 heifst es vom Messias, den gröfsten Nachkommen Davids : »Fürchten wird man dich mit der Sonne und so lange der Mond währt auf alle Geschlechter (יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים)«, und V. 17: »Sein (des Messias) Name dauert ewiglich, vor der Sonne wird sein Name sprossen (יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ יִנִּין שְׁמוֹ)«, und segnen wird man bei ihm, alle Heiden werden ihn preisen (וְיִתְבָּרְכוּ־בוֹ כָּל גּוֹיִם יְאַשְּׁרֻהוּ). Die Worte עִם שֶׁמֶשׁ und לִפְנֵי יָרֵחַ sind hier offenbar gleichbedeutend mit עוֹלָם וָעֶד. Und nach Ps. 110, 4 soll der Messias ewiglich Priester sein nach der Art Melchisedeks, und nach Jes. 9, 6 seine Herrschaft ohne Ende und er das Königreich Davids befestigen und stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Da sowohl die Grundstelle 2 Sam. 7, wie die Parallelstellen sich auf den Messias und sein Reich beziehen, so mufs man das *ewiglich* an unserer Stelle im strengen Sinne nehmen, und es kann daher nicht an einen irdischen jüdischen König und noch weniger an einen ausländischen König gedacht werden.

Mit dem zweiten Gliede unseres Verses ist parallel Jes. 11, 4, wo auch מִישׁוֹר von der Herrschaft des Messias gebraucht und dieselbe als eine gerechte und billige bezeichnet wird. Im moralischen Sinne findet sich מִישׁוֹר auch

Ps. 65, 5. Im *Sohar* (Chadasch fol. 42,2) wird zum letzten Versgliede bemerkt : »Es wird der König Messias verstanden, welcher ein Scepter genannt wird, weil er die Sünder auf der Welt zur Strafe zieht, wie 1 Mos. 49, 10 steht : »*Es wird das Scepter nicht weichen* ... u. s. w. und 4 Mos. 24, 17 : »Und ein Scepter wird sich erheben aus Israel«; und Rab. Joseph ben Mose bemerkt: »Von dem Reiche des Königs Messia sagt er : »*Das Scepter deines Reiches*«.

Nach diesen Erörterungen kann es gar nicht mehr zweifelhaft sein, dafs der von uns oben angegebene Sinn der einzig richtige ist, der Messias hier Gott genannt und seine Herrschaft als eine ewige bezeichnet wird. Hiermit stimmen die Kirchenväter und die älteren so wie auch viele neuere Ausleger, namentlich die katholischen überein (9).

Vers 8.

אָהַבְתָּ צֶּדֶק וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן
שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ׃

»*Du liebst Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott, mit Freudenöl vor deinen Genossen.*«

Der Alex. : *Ἠγάπησας δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν, διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.*

(9) Theodoret bemerkt zu diesem Verse : »*Ἐπειδὴ ταπεινότερα τῆς θείας ἦν ἀξίας τὰ ἄνω εἰρημένα, ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τοῦτο ηὐλόγησέ σε ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα, εἰκότως διὰ τούτων διδάσκει, ὅτι καὶ θεός ἐστιν, καὶ αἰώνιος βασιλεὺς, καὶ οὔτε ἀρχὴν εἰληφὼς, οὔτε τέλος ληψόμενος. Τοῦτο δηλοῖ τὸ αἰώνιον. Διὸ δὴ καὶ ὁ Σύμμαχος αἰώνιον αὐτὸν προσηγόρευσεν, ὁ θρόνος σου, ὁ θεὸς, αἰώνιος. Διδάσκει δὲ καὶ τῆς βασιλείας ὁ δίκαιον. Ῥάβδος γὰρ εὐθύτητος, ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.*«

Der Syr. : ܪܚܡܬ ܙܕܝܩܘܬܐ ܘܣܢܝܬ ܥܘܠܐ ܡܛܠܗܢܐ
ܡܫܚܟ ܐܠܗܐ ܐܠܗܟ ܡܫܚܐ ܕܚܕܘܬܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܚܒܪܝܟ
»*Du liebst Gerechtigkeit und hassest Bosheit; darum hat dich Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor* (mehr als) *deinen Genossen.*«

Im ersten Gliede dieses Verses wird der Gedanke des zweiten Gliedes vom vorigen Verse wieder aufgenommen und durch den Zusatz erweitert, dafs der König Bosheit und Frevel hasse. Im zweiten Gliede, welches sich an das erste eng anschliefst, wird die Gerechtigkeit der königlichen Regierung, welche Recht und Gerechtigkeit und Liebe und Freude zu begründen, zu fördern und zu erhalten sucht, dagegen Ungerechtigkeit, Lug und Frevel verabscheut und zu unterdrücken und zu entfernen sucht, als der Grund angegeben, warum Gott diesem göttlichen Könige ein ausgezeichnetes und gröfseres Glück als allen anderen Königen bescheert hat (10). — Das Oel, welches die Israeliten zum Brennen, zur Nahrung, zum Salben bei Einweihung der Priester und Könige und Denkmale, bei Gastmahlen, zum Opfer und gegen äufserliche und innerliche körperliche Uebel gebrauchten, ist hier wie Jes. 61, 3 eine bildliche Bezeichnung der Freude, überhaupt des Glückes, welches von Gott dem gepriesenen Könige zu Theil wird. Vgl. Bähr's Symbolik, II, S. 320. 400. Da man sich bei feierlichen Veranlassungen mit Oel zu salben pflegte, und jemanden mit Oel salben s. v. i. als ihm Freude bereiten, so hat der Sänger unter den verschiedenen Gattungen der Salbung hier speciell das Oel als Freudenöl bezeichnet. Jes, 61, 3 ist das Freudenöl der Trauer entgegengesetzt.

(10) Vgl. M. Wöldicke, Dissert. de unctione fidelium ex Psal. XLV, 8. Copenh. 1732; Aug. Pfeifferi dubia vexata, Dresdae ac Lipsiae 1713, loc. LXV. Messias Elohim, unctus prae sociis, p. 597 sqq.

Dafs hier nicht von der Salbung zum Könige, sondern speciell von der *Freude* die Rede ist, die Gott dem Könige wegen der Gerechtigkeit seiner Gesinnung und seiner Handlungen gewährt, zeigt das שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן und das Folgende, welches die häusliche Pracht und das eheliche Glück schildert. Denn nach demselben ist es hauptsächlich seine eheliche Verbindung mit seinen zahlreichen Bräuten, worunter sich eine vor den übrigen auszeichnet, welche ihn mit Freude erfüllt. Da aber der h. Sänger den Besitz eines zahlreichen Harems offenbar nicht als Lohn für die Liebe zur Gerechtigkeit und den Hafs der Bosheit bezeichnen kann, so darf hier nicht mit vielen neueren Auslegern die Freude desselben an seinen zahlreichen Bräuten im eigentlichen Sinne genommen werden. Man mufs deswegen, wie unten noch ausführlicher wird gezeigt werden, unter den Bräuten die Völker verstehen, womit der König in enge, gleichsam eheliche Verbindung tritt und welche ihn als ihren Herrn und rechtmäfsigen König anerkennen und ihm willig gehorchen; unsere Worte in diesem Sinne gefafst, sprechen dann für die messianische Erklärung und stehen der nichtmessianischen entgegen. Dafs der Messias sein Reich über die ganze Erde ausbreiten und alle Völker ihm als ihrem König gehorchen werden, weil er gerecht regiert und namentlich sich der Hülflosen und Elenden annimmt, schildert der Sänger Ps. 72, 8—15; vgl. V. 2—5. Bezeichnet nun nach dem Gesagten die Salbung mit Freudenöl die Gewährung der Freude, so ist es unstatthaft, wenn Bade u. A. unter Oel der Freude den heil. Geist verstehen. Denn wenn auch der Messias nach Jes. 11, 2 mit einem reichen Maafse des göttlichen Geistes ausgerüstet sein soll, so darf man doch nicht an unserer Stelle das Oel der Freude vom heil. Geiste erklären. Es ist diese Auslegung um so weniger zulässig, da im Psalm nicht von einer Mittheilung des göttlichen Geistes die Rede ist und Oel der Freude nicht geradezu der heil. Geist sein kann.

Ferner ist es unstatthaft, wenn Bade עַל־כֵּן *darum weil* (propterea quod, quandoquidem) übersetzt, und die Liebe zur Gerechtigkeit und den Hafs gegen Frevel als Folge und Grund der Salbung mit dem Oele der Freude d. i. mit dem heil. Geiste erklärt. Es ist diese Erklärung auch deswegen unstatthaft, weil sich keine Stelle in den messianischen Weissagungen findet, worin die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Messias als eine Folge der Mittheilung des heil. Geistes bezeichnet wird. Dafs die Gerechtigkeit des Messias und sein Hafs gegen den Frevel nicht eine Folge der Salbung mit dem heil. Geiste sein kann, beweiset auch der Umstand, dafs derselbe אֱלֹהִים *Gott* genannt wird und sich also im Besitze der Gerechtigkeit befindet.

Wie im vorhergehenden Verse אֱלֹהִים Vocativ ist, so ist dieses wegen des Zusammenhanges auch in diesem Verse der Fall. Es mufs daher אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ mit den alten Uebersetzern und den meisten neueren *o Gott, dein Gott*, o deus, deus tuus (11) und nicht, wenn auch sprachlich richtig, mit Aquila, de Wette, Köster, Ewald, Hofm. u. A. im Nominativ : »und es hat dich Gott, dein Gott gesalbt«, übersetzt werden. Für den Vocativ sprechen auch die Accente, der Zusammenhang, indem der Psalmist im Vorhergehenden den König V. 4 גִּבּוֹר und V. 7 אֱלֹהִים nennt, und demselben im Ps. Anderes nur auf den Messias Passende zuschreibt, ferner die Stelle Hebr. 1, 9, wo der Verfasser des Briefes an die Hebräer wie V. 7 אֱלֹהִים als Vocativ fafst. Da der im Psalm Gepriesene als König erscheint und diese gesalbt wurden, so darf es nicht auffallen; dafs hier von einer Salbung des Messias die Rede ist. Dafs aber hier keine gewöhnliche Salbung gemeint sein kann, zeigt das Freudenöl. — Uebrigens könnte hier auch auf die mensch-

(11) Dafs אֱלֹהִים hier als Vocativ zu fassen sei, sucht Pfeiffer a. a. O. 1) e consuetudine linguae, 2) ex συναφεία und 3) ex Apostolica traditione zu erweisen.

liche Natur des Messias gesehen werden. Es ist daher אֱלֹהֶיךָ nicht eine verstärkende Wiederholung, wie Ps. 43, 4 אֱלֹהָי und Ps. 48, 15 אֱלֹהֵינוּ nach אֱלֹהִים. Es wird nach unserer Erklärung Gott, der *ϑεάνϑρωπος*, von Gott unterschieden. Dafs der Name אֱלֹהִים sowohl einer göttlichen Person, wie allen drei Personen als einer Einheit ertheilt werden kann, bedarf kaum der Erwähnung. In wie weit der heil. Sänger das Verhältnifs beider, d. i. der Personen, erkannt habe, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden.

Die *Genossen* des gepriesenen Königs, vor denen er mit Freudenöl gesalbt werden soll, sind offenbar nicht, wie Hofmann meint, die Fürsten seines Hofes, sondern andere Könige, welche ihm an Freude und Glück weit nachstehen. חֲבֵרִים *Genossen* von den Fürsten des Hofes zu erklären, scheint uns deswegen unzulässig, weil der in unserem Psalme gepriesene König so ausgezeichnet ist, dafs die ihm Untergebenen nicht seine Genossen und seines Gleichen genannt werden können. Das חָבֵר vom Zeitwort חָבַר *verbunden, verbündet sein,* 1 Mos. 14, 3; Hos. 4, 17, fordert nicht nothwendig eine nähere leibliche Verbindung und Gemeinschaft. Uebrigens werden ja auch alle fromme Gläubige, die gleichsam eine geistige Salbung von Christo haben, Brüder und Genossen desselben genannt. Vgl. Hebr. 2, 11—17; Eph. 4, 7; 2 Cor. 1, 21; 1 Joh. 2, 20. 27. Zur Erläuterung dient 1 Kön. 3, 11—13, wo Jehova zu Salomo spricht: »ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, so dafs dir gleich keiner war vor dir, und keiner nach dir aufstehen wird. — Und auch Reichthum und Ehre gebe ich dir, so dafs nicht einer ist wie du unter den Königen.« Vgl. 2 Chron. 1, 12. — Der Gebrauch des Präteritums darf nicht auffallen, weil derselbe in den auf die Zukunft sich beziehenden Weissagungen, die den Propheten als Gegenwart und sicher erscheinen, bekanntlich sehr häufig Statt findet. Vgl. Pfeifferi dubia vexata zu Ps. 45, 8, S. 597 ff.

Vers 9.

מֹר־וַאֲהָלוֹת קְצִיעוֹת כָּל־בִּגְדֹתֶיךָ מִן־הֵיכְלֵי שֵׁן מִנִּי שִׂמְּחוּךָ׃

»Myrrhen, Aloe und Kassia sind alle deine Kleider, aus Palästen von Elfenbein erfreuen dich Saitenspiele.«

Der Alex. : *»Σμύρνα καὶ στακτὴ καὶ κασία ἀπὸ τῶν ἱματίων σου, ἀπὸ βάρεων ἐλεφαντίνων, ἐξ ὧν ηὔφρανάν σε«*; die Vulg. : »Myrrha et Gutta et casia a vestimentis tuis, a domibus eburneis : ex quibus delectaverunt te«; der Syr. : ܡܘܪܐ ܘܩܨܝܥܬܐ ܘܐܣܛܘܩܛܐ ܡܬܒܣܡܝܢ ܟܠܗܘܢ ܠܒܘܫܝܟ ܡܢ ܗܝܟܠܐ ܫܒܝܚܐ ܘܡܢ ܒܝܬܝ ܚܕܝܘܟ *»Von Myrrhe, Kassia und Myrrhenöl duften alle deine Kleider, aus einem prächtigen Palaste und aus meinem Hause (eig. von, bei mir) erfreuen sie dich«*; der chaldäische Paraphrast : מֵירָא דַכְיָא וְאַקְסִיל אֲלוֹאִין וּקְצִיעֲתָא מִתְגַמְרִין כָּל לְבוּשָׁיךְ מִן הֵיכְלַיָא דִמְכַבְּשִׁין בְּשִׁין דְפִיל מֵאֲרַע מִנִּי יַחְדוּנָךְ׃ *»Reine Myrrhe, Aloeholz und Kassia sind alle deine Kleider; aus Palästen, welche mit Elephantenzahn aus dem Lande Armenien bekleidet sind, werden sie dich erfreuen.«*

Mit unserer Uebersetzung stimmen auch unter den neueren Gelehrten Dereser, Ewald, Tholuck, Vaihinger u. A. überein. Durch diesen Vers(12) führt uns der h. Sänger in die häusliche Pracht und das eheliche Glück dieses Königs. Die Kleider, womit der König am Tage der Vermählung bekleidet ist, duften so von den köstlichsten Wohlgerüchen, als ob sie ganz daraus beständen. Zu diesen lieblich duftenden Kleidern, welche den König erfreuen, kommt ein prachtvoller elfenbeinerner Palast und ein entzückendes Saitenspiel. Bevor wir uns auf die einzelnen hier genannten Gegenstände näher einlassen, bemerken wir, daſs aus dieser Schilderung

(12) Wozu Rab. Joseph ben Mosche bemerkt : „Alle diese Verse handeln vom Könige Messia.“

nicht ein Beweis entnommen werden kann, dafs in unserem Psalm nicht vom Messias, sondern von einem irdischen Herrscher Israels, etwa von Salomo oder einem ausländischen Könige die Rede sei. Wenn wir auf den Zusammenhang sehen und erwägen, dafs jeder Reiche sich die hier genannten Gegenstände verschaffen konnte, so ist es nicht zweifelhaft, dafs dieselben nur zur Verherrlichung des Königs am Tage der Vermählung vom Sänger erwähnt werden. Es erklärt sich diese Schilderung aus der Darstellung des Messias, als eines mächtigen Königs, der alles besitzt, was zur Freude und zum Vergnügen dient. Da nun am Tage der Vermählung kostbare Wohlgerüche, ein prachtvoller Palast und Gesang und Spiel nicht fehlen dürfen, so leuchtet ein, dafs der Sänger, wenn er die Freude und das Glück des Messias über die Bekehrung und Unterwerfung der Völker, womit er sich aufs innigste, gleichsam wie der Bräutigam mit seiner Braut, verbindet, beschreibt, in seiner Schilderung die Bilder von einem mächtigen und mit grofsen irdischen Gütern beglückten Könige entlehnen konnte. Die Zulässigkeit dieser Erklärung geht schon aus dem Umstande hervor, dafs die Propheten das Verhältnifs Jehova's zum Volke Israel als das eines Gemahls zur Gemahlin oder eines Bräutigams zur Braut darstellen und dabei solche Ausdrücke gebrauchen, welche jenes Verhältnifs mit sich führen. Das deutlichste und entsprechendste Beispiel liefert uns das Hohelied, worin nach den heiligen Vätern (Hier., August. und Bernard.) und den meisten späteren katholischen Auslegern die Vermählung Christi mit seiner Kirche besungen wird. Vgl. Ezech. Kap. 16 und Hos. Kap. 1—3. Wenn wir nun noch ferner erwägen, dafs der Messias ein Nachkomme des mächtigen und siegreichen Davids ist und demselben selbst der Name David ertheilt wird (Ezech. 34, 23. 24; 37, 24; Jer. 30, 9; Hos. 3, 5), so kann die Schilderung in unserem Verse nichts Auffallendes mehr haben. Die hier genannten Gegenstände sind demnach im allegorischen oder höheren geistigen Sinne

zu fassen und bezeichnen Alles, was dem Messias in seiner Verbindung mit den Völkern, die an ihn glauben und willig gehorchen, und diesen Freude gewährt. Bei den Wohlgerüchen hat man im Allgemeinen an die erhabenen Tugenden und Eigenschaften des Königs und namentlich an dessen Lieblichkeit und beglückende Huld zu denken. Der hiermit ausgerüstete König erfreut und beglückt wie die kostbarsten Wohlgerüche. Eine passende Parallelstelle findet sich Ps. 133, 2. 3, wo die Lieblichkeit und der Segen der brüderlichen Eintracht mit einem wohlriechenden reichlichen Salböl und mit einem lieblichen und erfrischenden Thaue verglichen wird. Dafs aber in einer bildlichen Darstellung nicht jeder Ausdruck speciell zu deuten ist, bedarf kaum der Bemerkung.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt haben, wollen wir über die einzelnen Ausdrücke unseres Verses noch Einiges zur Erklärung beifügen. Was zuerst die *Myrrhe*, מֹר, *σμύρνα μύῤῥα*, betrifft, so wurde von diesem Balsam ein mannichfacher Gebrauch gemacht. Man mischte sie dem Räucherwerke bei (2 Mos. 30, 23; Hohesl. 3, 6), besprengte mit derselben als einem wohlriechenden Oel die Gewänder und Matrazen (Sprüchw. 7, 17 und unser Vers), salbte damit (Hohesl. 5, 5), würzte damit den Wein (Marc. 15, 23) und gebrauchte sie beim Einbalsamiren (Joh. 19, 39). Die *Myrrhe* erhielten die Israeliten aus Arabien, wo sie aus einem der Acacie ähnlichen stachlichen Baume träufelt. Das edelste Harz hiefs מָר דְּרוֹר und נָטָף, *στακτή*. Vgl. Plinius, hist. nat. XII, 15; Theophr. IX, 4; Diodor Sic. V, 41. — Die Aloe (אֲהָלוֹת hier und Hohesl. 4, 14 und אֲהָלִים 4 Mos. 24, 6; Sprüchw. 7, 17) ist ein wohlriechendes kostbares Holz eines in Ostindien wachsenden Baumes, mit rother, den Pfefferkörnern ähnlicher Frucht, welchen die Griechen *ξυλαλόη*, *ἀγάλλοχον* nennen, bei Linné excoecaria Agallocha. Mit Ausnahme von 4 Mos. 24, 6, wo der Baum selbst gemeint ist, bezeichnet אֲהָלוֹת und אֲהָלִים das Holz als Rauchwerk. Das Wort ist aber

nicht semitischen, sondern indischen Ursprungs und wird in den verschiedenen Dialecten nach Wilson und Vullers im Sanskr. अगरु, pers. اگر genannt; vgl. auch Gildemeister, de reb. indic., S. 65 u. 66. Aus dem Hohenl. 4, 14 scheint hervorzugehen, dafs man diesen Baum in Palästina in Gärten gezogen habe.

קְצִיעָה, arab. قصيعة, und קִדָּה 2 Mos. 30, 24 ist eine aromatische Rinde, d. i. der *Mutterzimmet* eines in Ostindien wachsenden Baumes, welcher aus Arabien kam. Ezech. 27, 19; vgl. Herod. 3, 107. 110; Diodor. Sic. 3, 46; Celsii Hierobot. II, p. 360 sqq. Diese Rinde ist aber nicht die des Laurus Cassia des Linné, sondern das Cinnamum Tamal. und albiflor. (Nees).

Unter Palästen von Elfenbein (שֵׁן *Elephantenzahn*), welche hier die Wohnungen der Königstöchter sind (V. 10), hat man solche zu verstehen, deren Zimmer mit weifsem und glänzendem Elfenbein geziert waren. Einen Palast, dessen Getäfel mit Elfenbein eingelegt war, hatte nach 1 Kön. 22, 39 Achab. Dafs die gewöhnlichen Wohnungen der Könige und Grofsen mit Elfenbein geziert waren, erhellet aus Am. 3, 15, wo es heifst: »es gehen zu Grunde die Häuser von Elfenbein,« und 6, 4: »Sie (die Bewohner Jerusalems) liegen auf elfenbeinernen Betten, und strecken sich auf ihren Lagern.« Im Hohenl. 7, 5 wird der Hals der Braut mit einem Elfenbeinthurm verglichen.

Die Meinung von Hitzig, welcher in der Erwähnung der Paläste von Elfenbein einen Beweis für die Beziehung des Psalmes auf Achab findet, ist schon deswegen verwerflich, weil hier nicht von Elfenbein, sondern von mehreren Palästen die Rede ist. Dafs der Sänger, wenn er nicht die gröbsten Schmeicheleien, ja Lästerungen aussprechen wollte, sich nicht so ausdrücken konnte, wie er thut, ist einleuchtend. Uneinig sind die Ausleger über die Bedeutung von מִנִּי, welches wir durch: *Saitenspiele* wiedergegeben haben. Der Alexandr. hat מִנִּי ἐξ ὧν, *ex quibus*, wie auch

die Vulg. hat, der Syr. ܡܢ ܠܘܬܝ *von meiner Seite* viell. s. v. a. aus meinem Hause, eig. *von, bei mir*, Jon. מֵאֲרַע מִנִּי *aus dem Lande Armenien*, da Ezech. 51, 27 מִנִּי für Armenien oder doch eine Provinz desselben steht, der heil. Hieronymus »quibus (domibus eburneis) laetificaverunt te wiedergegeben.« Dafs מִנִּי die Präposition מִן mit dem paragogischen י, wie Ps. 44, 11. 19; 68, 32; 74, 22; 78, 2; 88, 10; Jes. 46, 3; Richt. 5, 14; Job 6, 16; 7, 6; 9, 3. 25; 30, 30; 31, 7; 33, 30 sei, ist auch die Meinung einiger neuerer Theologen, wie Hengstenb., Hofmann u. A.; ersterer sucht diese Erklärung (Comm.) durch Folgendes zu beweisen. »Da das מני«, schreibt er bei Erklärung dieses Psalmes, »in den Psalmen so oft als die Präposition מן mit dem sogenannten י parag. vorkommt, vgl. 44, 11. 19; 68, 32 u. s. w., Ewald §. 406, so mufs man es, wenn es irgend angeht, auch hier also nehmen. Man erhält einen leichten und sehr passenden Sinn, wenn man es als nachdrückliche Wiederholung des מִן vor הֵיכְלֵי betrachtet, das eigentlich nach dem מִנִּי noch einmal hinzuzudenken : aus elfenbeinernen Palästen, *daraus* erfreut man dich, s. v. a. : die Freude, von der ich geredet, vgl. V. 8, kommt dir aus keinem andern Orte u. s. w. Genau analog ist Jes. 59, 18 : כְּעַל גְּמֻלוֹת כְּעַל יְשַׁלֵּם *nach den Gaben, danach wird er vergelten.* Derselben grammatischen Auffassung des מִנִּי folgend übersetzt Hofmann : *mehr als elfenbeinerne Paläste, ja mehr als sie erfreuen sie* (die Kleider) *dich.* Dabei wird aber die Beziehung des : *sie erfreuen dich*, auf das Freudenöl in V. 8 aufser Acht gelassen, den Kleidern wird eine übermäfsige Bedeutung beigelegt, der ganze Vers aus seinem Zusammenhange losgerissen, u. s. w.« Allein diese Gründe sind ohne alle Beweiskraft. Denn was den ersten Grund betrifft, so kann offenbar aus dem Umstande, dafs מִנִּי öfters für מִן vorkommt, nichts für diese Meinung entnommen werden. Denn daraus, dafs an mehreren Stellen מִנִּי für מִן steht, folgt nicht, dafs es auch an unserer Stelle der Fall sei. Auch der zweite Grund ist ohne Beweis-

kraft. Denn daraus, dafs ein passender Sinn entsteht, wenn man es als nachdrückliche Wiederholung des מִן vor היכלי betrachte, folgt noch keinesweges, dafs מִנִּי hier für die Präposition מִן steht. Die Uebersetzung : aus elfenbeinernen Palästen, *daraus* erfreut man dich, s. v. a. die Freude, von der ich geredet, kommt dir aus keinem anderen Orte, ist vielmehr gesucht, und man sieht nicht ein, warum die Freude, die der König aus den Palästen hat, so sehr hervorgehoben werden soll. Und dann bezeichnet מִן auch nicht *daraus* d. i. aus demselben, sondern nur *aus*. *Daraus* müfste durch מֵהֶם ausgedrückt werden (13). Und mit כְּעַל *darnach*, wie es angemessen ist, verhält es sich anders und kann nicht כ, welches vor עַל steht, zur Bestätigung angeführt werden, vgl. Gesenius unter עַל. Mit den von Hofmann zum Beweise angeführten תַּחַת 1 Mos. 49, 25 und עָל 2 Sam. 23, 1 verhält es sich ebenfalls anders. Denn תַּחַת bezeichnet hier *unten* oder *nach unten abwärts*, im Gegensatze von מֵעָל *von oben*. Und עָל in jener Stelle heifst *oben*, *hoch*. Von einer Hervorhebung des verglichenen Gegenstandes kann in jenen Stellen nicht die Rede sein. Dagegen spricht für die Bedeutung *Saiten*, *Saitenspiele* Mehreres. Zuerst giebt diese Bedeutung des מִנִּי einen ganz passenden Sinn, indem es ganz angemessen erscheint, dafs die Vermählung auch durch Saitenspiele verherrlicht werde. Da die Musik bei den Israeliten sehr beliebt war, die Leviten bei feierlichen Opferhandlungen dieselbe ausführten (2 Chron. 29, 25 ff.; 30, 21; 35, 15; 1 Macc. 4, 54), selbst die Propheten dieselbe bei ihren Vorträgen benutzt zu haben scheinen (1 Sam. 10, 4; 2 Kön. 3, 15) und David ein Meister in Handhabung der Saiteninstrumente, namentlich der Harfe, oder wie Andere wollen, der Cither war,

(13) Sollten nicht aus Versehen der Alex. מֵהֶם *ex iis* s. v. a. ex quibus für מִנִּי oder מִנִּים oder מִן שֶׁשִּׂמְּחוּךָ für מִן אֲשֶׁר שִׂמְּחוּךָ gelesen und נ mit ה oder י mit שׁ verwechselt haben?

so mufs es auffallen, wie Hengstenb. an den musikalischen Freuden, die dem Könige zu Theil wurden, Anstofs nehmen und den Sinn einen wahrhaft kindischen nennen konnte. Wie dadurch, dafs מִנִּי *Saitenspiele* bedeute, das Mittelglied zwischen dem *Freudenöl* V. 8 und den *Königstöchtern* V. 10 gestört werde, was Hengstenb. behauptet, sehen wir nicht ein. Denn wenn V. 8 von wohlriechendem Salböl und im ersten Versgliede V. 9 aufser Myrrhen auch von wohlriechender Aloe und Kassia, die nicht aus Salben bestanden, gesprochen ist, so sieht man nicht ein, warum nicht auch von den beliebten und erheiternden Saitenspielen, womit man die Lieder zu begleiten pflegte, die Rede sein könne. Der Grund, warum es : *aus* Palästen und nicht *in* Palästen heifst, liegt darin, dafs aus verschiedenen Palästen, worin die Königstöchter sich befinden, die Saitenspiele zur Freude des Königs ertönen. Für die Bedeutung : *Saitenspiele* spricht auch weiter der Umstand, dafs im zweiten Gliede der Gegenstand, welcher den König erfreut, zu erwarten ist. Und nun ist מִנִּי ein passendes Subject zu שִׂמְּחוּךָ. Wären die Königstöchter eig. das Subject zu שִׂמְּחוּךָ, was Hengstenb. annimmt, so sieht man nicht ein, warum der Sänger diese nicht schon im 9. Verse erwähnt hat.

Dafs מִנִּים, syr. ܡܶܢ̈ܝܳܢ, von dem im Singular ungebräuchlichen מֵן *Theil* vom ungebräuchlichen Zeitworte מָנַן, arab. مَنَّ *theilen*, *Saiten*, *fides*, eig. *Abtheilungen* bedeutet, beweist Ps. 150, 4, wo es heifst : »Preiset ihn (Gott) mit Pauken und mit Reigen —, Preiset ihn mit Saiten und Schalmei (הַלְלוּהוּ בְּמִנִּים וְעוּגָב).« Auch Seb. Schmidt, Teller, Köhler (Repertor. VI, 55), Dathe, Dereser, Gesenius u. d. W., Rosenm., de Wette, Ewald, Tholuck, Vaihinger u. A. fassen an unserer Stelle מִנִּי in der Bedeutung *Saiten*, *Saitenspiele*. Wenn Hengstenb. diese Auslegung durch die Behauptung verwirft, dafs das Hebräische eine Pluralendung auf י gar nicht

kenne, so ist auch dieser Grund nichtig. Es mufs schon auffallen, dafs Hengstenb. durch diese Behauptung ausgezeichneten Grammatikern, wie Ewald (Gramm. §. 359) und Gesenius (Lehrg. 525. 526) entgegentritt. Die Annahme eines Plurals auf י läfst sich durch mehrere Stellen überzeugend darthun. So ist ein Plural mit י offenbar כָּרִי für כָּרִים 2 Kön. 11, 4. 19, wo es die Leibwache bezeichnet, welche unter den späteren Königen, namentlich unter David, die כְּרֵתִי וּפְלֵתִי 2 Sam. 20, 23 waren.

Dafs כָּרִי, welches eig. *Durchbohrer, Scharfrichter*, von כּוּר *durchbohren* bedeutet, ein Plural ist, beweist das an jener Stelle hinzugefügte רָצִים *Läufer.* Die Meinung von Verbrugge (Observatt. philol. Gron. 1730 ed. cur. a Windh. Erl. 1752, S. 68 ff.), dafs כָּרִי sing. collect. sei und *Carier* (carische Miethsoldaten) bezeichne, wird gewifs keiner zulässig finden, der erwägt, wie es ganz unwahrscheinlich ist, dafs כָּרִי Nom. propr. gentilitium, und רָצִים nomen appellativum sei und in Jerusalem Miethsoldaten aus Carien sich befunden haben.

Als Plural kommt auch עַמִּי 2 Sam. 22, 44 (14); Ps. 144, 2; Klagl. 3, 14 vor, wo es in solcher Verbindung steht, dafs schon die Masorethen einen Plural für den Context nothwendig gefunden und 2 Sam. 22, 44 die Note beigefügt haben : עמי ג'סבירין עמים d. i. statt עַמִּי sollte man an den drei Stellen (den drei angeführten) vermuthen, es müsse עַמִּים gelesen werden. עַמִּי in der Bedeutung *mein Volk* giebt keinen passenden Sinn; in der Parallelstelle Ps. 18, 44 steht עָם collectiv. An den beiden anderen Stellen hat auch der Syr. den Plural ܥܡ̈ܡܐ *populi* und Kimchi erklärt : עַמִּי כמו עַמִּים d. i. עַמִּי ist so viel als עַמִּים. Zu Ps. 144, 2 hat auch Jon. den Plural wiederge-

(14) Dafs עַמִּי in dieser Stelle sicher Plural sei, behauptet auch Ewald (ausf. Lehrb. §. 177, S. 339).

geben. Auch faſst man Jes. 51, 3 עַמִּי am besten für עַמִּים. Dahin gehört auch רִמּוֹנֵי *Granaten* Hoheslied 8, 2, wo mehrere Handschriften רִמּוֹנִים lesen. 2 Sam. 23, 8 wird der Wagenführer Tachchemoni רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁי *Haupt der Dreiſsig,* genannt, wofür in der Parallelstelle 1 Chron. 11, 11 רֹאשׁ הַשָּׁלוֹשִׁים, Keri רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים steht. Der Chronist scheint hier, wie an anderen Stellen, die seltenere Form durch die gewöhnliche zu erklären. רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁי *caput tertium* zu übersetzen, ist unstatthaft, weil es keinen Sinn giebt, weshalb wir Hengstenb. nicht beistimmen können, wenn er שָׁלִשִׁי für einen Singular, wie רַגְלִי *Fuſsgänger* von רֶגֶל *Fuſs* erklärt.

Ein Plural ist auch 1 Sam. 20, 38 חִצִּי *Pfeile* für חִצִּים, wie auch das Keri will. Daſs von mehreren Pfeilen gesprochen wird, zeigt V. 36, wo חִצִּים steht. Unrichtig ist es, wenn Hengstenb. behauptet, daſs nicht חִצִּי sondern חֵצִי welches V. 36 und 37 wie 2 Kön. 9, 24 sich findet, punktirt werden müsse. Allein das י in חֵצִי ist, wie auch Fürst annimmt, entweder das paragogische, oder hier חִצִּי statt חֵצִי zu lesen (vgl. Ewald hebr. Gramm.). Daſs auch כָּאֲרִי Ps. 22, 17 für כָּאֲרִים ein Particip vom Zeitworte כּוּר sei, haben wir bei Erklärung dieser Stelle gezeigt. Es ist demnach auſser Zweifel, daſs die alttestamentlichen Schriftsteller bisweilen auch den Plural durch י statt ־ִים ausgedrückt haben.

Für die Meinung derjenigen Ausleger, welche, wie der chald. Paraphrast, J. D. Michaelis (Supplem. ad L. H., p. 1552), Knapp, Muntinghe, Eckermann, Ammon (bibl. Theol. Bd. II, S. 78) unter מִנִּי eine Provinz Armeniens, oder Armenien verstehen, läſst sich kein haltbarer Grund anführen, weshalb Gesenius (Thesaur. ling. hebr.) dieselbe kaum der Erwähnung würdig hält. Aus dem Umstande, daſs Jer. 51, 27 מִנִּי eine Provinz Armeniens, welche hier mit dem Ararat verbunden wird, wie *Μιννάς* bei Nicol. von Damascus bei Flavius Josephus (Antiqq. 1, 3, §. 6) bezeichnet, kann für diese Erklärung nichts entnommen

werden. Dagegen spricht auch, dafs Armenien nicht als ein Land, worin es viele Elephanten gab, bekannt ist. — Die Erklärung, wonach מִנִּי s. v. a. *mehr als ich*, *magis quam ego* bedeuten soll, ist ebenfalls kaum der Erwähnung werth, indem diese Bedeutung gar nicht in den Zusammenhang pafst. — Ist demnach מִנִּי Plural für מִנִּים und bedeutet es *Saiten, Saitenspiele,* so ist es Subject zu שִׂמְּחוּךָ, welches man daher nicht mit Hengstenb.: *man erfreut dich,* s. v. a. du wirst erfreut, übersetzen darf.

Vers 10.

בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקְּרוֹתֶיךָ נִצְּבָה שֵׁגַל לִימִינְךָ בְּכֶתֶם אוֹפִיר׃

»*Töchter der Könige sind unter deinen Theuren, es steht die Königin zu deiner Rechten im Golde von Ophir.*« Köster übersetzt: »*Königstöchter* (gehen) *in deinen Kostbarkeiten. Da steht die Gemahlin dir zur Rechten in Ophir-Gold.*« Tholuck: »*Königstöchter gehören zu deinen Herrlichkeiten, — die königliche Gattin steht zu deiner Rechten in eitel köstlichem Golde.*«

Der Alex., welcher diesen Vers mit dem Vorhergehenden verbindet, übersetzt: (*ἐξ ὧν ηὔφρανάν σε*) *θυγατέρες βασιλέων ἐν τῇ τιμῇ σου· παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου, ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη, πεποικιλμένη* (15), welche Worte die Vulg. wiedergegeben hat: »(ex quibus [sc. domibus eburneis] delectaverunt te) filiae regum in honore tuo. Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato: circumdata varietate.«

(15) Da die Worte *περιβεβλημένη, πεποικιλμένη* sich V. 14 wiederfinden und V. 10 sich keine denselben entsprechende Worte im Hebräischen finden, so sind sie wahrscheinlich aus jener Stelle hierher gerathen. Vielleicht hatte sie ein Abschreiber zuerst an den Rand des Textes gesetzt, weil er sie zur näheren Bezeichnung der Kleidung der Königin für geeignet hielt. Schon Eusebius bemerkt: *τὸ περιβεβλημένη . . . οὔτε ἐν τῇ ἑβραϊκῇ ἀναγνώσει, οὔτε παρὰ τοῖς λοιποῖς ἑρμηνευταῖς, διὸ ὠβέλισται.*

Der Syr.: ܒܪܬ ܡܠܟܐ ܒܫܘܒܚܐ ܩܡܬ ܘܡܠܟܬܐ ܡܢ ܝܡܝܢܟ : ܒܬܟܣܝܬܐ ܕܕܗܒܐ ܕܐܘܦܝܪ »*die Königstochter steht da mit Ruhm; und die Königin zu deiner Rechten in einem Kleide von Ophir-Gold*«;

Jon.: פְּלְכֵי מַלְכְוָתָא אָתִין לְמִקְבַּל אַפָּךְ וּלְיַקָּרוּתָךְ בִּזְמַן דְּמִעַתַּד סְפַר אוֹרַיְתָא בִּסְטַר יְמִינָךְ וּמִתְכַּתְּבָא בְּאוֹבְרִיזִין דְּמִן אוֹפִיר : »*Bezirke* (Gegenden) *von Königreichen werden kommen, um dich* (eig. dein Gesicht, deine Person) *aufzunehmen und zu ehren zur Zeit, wenn das Gesetzbuch zur Seite deiner Rechten steht, und geschrieben wird mit feinem Golde von Ophir*«; Hier.: »filiae regum in honore tuo; stetit coniux in dextera tua, in diademate (16) aureo.«

Nach diesem Verse, welchen unter den alten Uebersetzern nur der chald. Paraphrast erklärend wiedergegeben hat, gehören zu den Gütern des Königs, welche ihm lieb und theuer sind, Königstöchter als Gemahlinnen, worunter eine, welche mit dem kostbarsten Golde geschmückt ist, das Vorrecht geniefst, zu seiner Rechten zu stehen und den Ehrenplatz, wie *Bathscheba* neben Salomo, einzunehmen, 1 Kön. 2, 19. Da ein reiches Harem zu dem Glanze, Ansehen und den Kostbarkeiten eines morgenländischen Herrschers gehören, so hat der hier gepriesene König ein zahlreiches Harem, welches selbst mit Königstöchtern angefüllt ist. Die eine, welche im reichsten Golde strahlt, hat die grofse Ehre, sich zur Rechten des Königs zu stellen. Dafs dieser Vers *bildlich* (17) zu fassen, haben wir bereits

(16) Es unterliegt kaum einem Zweifel, dafs Hier. mit Verwechselung des ם und ר hier כֶּתֶר *Diadem, Krone* (Esth. 1, 11; 2, 17; 6, 8) statt כֶּתֶם *Gold* gelesen und אוֹפִיר in der Bedeutung *golden* gefafst hat.

(17) Kimchi bemerkt zu demselben: „Man erklärt diese Worte im allegorischen Sinne und thut recht daran; denn durch die Königstöchter werden die Heiden verstanden, welche alle kommen und dem Messia unterthan sein werden.“

oben bemerkt, und es geht auch deutlich aus dem Psalm, sowie aus den Parallelstellen und dem Umstande hervor, dafs ein israelitischer König nicht an demselben Tage mehrere Gemahlinnen zu gleicher Zeit nehmen konnte und durfte. Dafs ein israelitischer König wegen eines zahlreichen Harems nicht der Gegenstand der Huldigungen und des Preises aller Zeiten und Völker der Erde sein kann, bedarf kaum der Bemerkung. Man mufs daher unter Gemahlinnen oder Königstöchtern, womit sich der König aufs innigste verbindet, nicht mit de Wette Töchter besiegter oder zinsbarer Könige, sondern Völker verstehen, welche sich ihm willig unterworfen und ihn als ihren König und Herrn anerkennen (18). Für diese Erklärung spricht insbesondere die Parallelstelle Ps. 72, 8—11, wonach die dort gepriesene Herrschaft des Königs sich über die ganze Erde erstrecken und selbst Könige derselben huldigen sollen. Nach V. 17 soll des Königs Name ewig dauern und alle Heiden (כָּל־הַגּוֹיִם) ihn glücklich preisen.

(18) Ueber die Zulässigkeit dieser Erklärung läfst der Sprachgebrauch keinen Zweifel. Denn nach demselben wird בַּת *Tochter*, wenn es in Verbindung mit Städte- und Ländernamen steht, oft für *Volk* und *Bewohner* dieser Städte und Länder gebraucht. So heifsen in unserem Psalm V. 14 die Einwohner von Tyrus Tochter Tyrus und von Tyrus, die Bewohner Jerusalems und Zions Tochter Jerusalem und Zion, Jes. 37, 22; 10, 32; 52, 2; Zach. 9, 9; Ps. 9, 15; Jer. 4, 31, die Aegyptier Tochter Aegypten Jer. 46, 11. 19. 24, die Einwohner Edoms בַּת־אֱדוֹם Klagl. 4, 2; die Einwohner von *Tharschisch* בַּת־תַּרְשִׁישׁ Jes. 23, 10. Diese und andere Stellen machen es gewifs, dafs man das Aggregat der Einwohner öfters als weibliches Wesen personificirte (Jes. 41, 1 ff.; 54, 1 ff.; Klagl. 1, 1 ff.) und die Feminina als Collectiva gebrauchte. Nach diesem Sprachgebrauche kann dann Tochter von Königen, s. v. a. Unterthanen von Königen, oder, da Könige über viele Menschen herrschen, ganze und grofse Völker sein. Da die Töchter der Könige ein gröfseres Ansehen, als die Töchter der übrigen Familienväter des Staates haben, so könnten Töchter der Könige grofse, angesehene und mächtige Völker bezeichnen.

Dafs sich die Edlen aller Heiden zum Volke des Gottes Jakobs sammeln, mit demselben ein grofses Volk ausmachen werden, sagt auch der Sänger Ps. 47, 9. 10. Und nach Ps. 2, 8 soll der Messias alle Völker der Erde zum Besitze erhalten. Diese Vereinigung aller Völker hat aber erst seit der Verbreitung des Reiches Christi Statt gefunden. Dafs unser Vers bildlich zu fassen sei, hat auch der chald. Paraphrast richtig erkannt; nur erklärte er unrichtig hier Töchter von Bezirken und Gegenden und die Königin vom Gesetzbuche.

Der Syr., welcher בְּנוֹת *Töchter* durch ܒܪܬܐ *Tochter* wiedergiebt, hat entweder בַּת gelesen, oder, was wahrscheinlicher ist, da er מְלָכִים auch durch den Singular ܡܠܟܐ wiedergiebt, hier ein plur. majest. angenommen. Er konnte zu dieser Meinung leicht geführt werden, da im Folgenden von der Königin die Rede ist und es ihm anstöfsig scheinen mochte, dafs der König sich zu derselben Zeit mit mehreren Frauen vermähle. Das Femininum des Plurals יְקָּרוֹת, welches ein Dagesch euph. hat, wird verschieden erklärt. Der Alex., der Syr. und Hier. geben es durch *Ehre*, *Ruhm*, Ammon, Köster, Hofmann, Bade durch *Kostbarkeiten*, Tholuck durch *Herrlichkeiten*, de Wette, Vaihinger, Ewald, Gesenius u. A. durch *Theuere*, Hengstenb. durch *Herrliche* wieder. Da 1 Kön. 10, 2. 10. 11; Jes. 28, 16; vgl. 1 Kön. 7, 9 vom Golde von Ophir die Rede sei und es von kostbaren Steinen vorkomme, so meinen Hofmann und Bade, dafs בִּיקְּרוֹת (19) *in deinen Kostbarkeiten*, d. i. in den vom Könige ihnen geschenkten

(19) בִּיקְּרוֹתֶיךָ steht hier per Syriasmum statt בִּיקָרוֹתֶיךָ. Olshausen bezeichnet dieses Wort als eins der wenigen Beispiele, worin י zwischen Schwa mobile und Chirek in der Aussprache ausgefallen ist, während es in der Schrift stehen blieb. Das Chirek ist dann kurz geblieben und statt demselben vor Schwa mobile das Dagesch dirimens angewandt; vgl. Spr. 30, 17; Jer. 25, 36; Pred. 2, 13.

Kostbarkeiten, von einem kostbaren Schmuck, oder von kostbaren Hochzeitskleidern, welche den Hochzeitsgästen geschenkt wurden, zu erklären sei. Allein wenn auch אֶבֶן יְקָרָה 1 Kön. 10, 2. 10. 11 collectiv von Edelgesteinen und 2 Chron. 3, 7 von edlen Bausteinen, so wie אֲבָנִים יְקָרוֹת 1 Kön. 5, 31; 7, 9 ff.; Ps. 36, 8, so scheint uns diese Erklärung doch schon deswegen unzulässig, weil dann hier, wie in jenen Stellen אֲבָנִים zu erwarten wäre. Hierzu kommt, dafs von einer Schenkung des Königs an seine Gemahlinnen nicht die Rede ist und die Königstöchter selbst ihren Schmuck mitbringen und dadurch den König erfreuen. Endlich wird auch im Hebr. und Chald. יְקָר zur Bezeichnung der *Kostbarkeit* Spr. 20, 15; Job 28, 10; Jeremias 20, 5; Dan. 2, 6 gebraucht. Wenn Hofmann zum Beweise jener Bedeutung sich auf das folgende בְּכֶתֶם אוֹפִיר *im Golde von Ophir* beruft, so sehen wir nicht ein, wie — auch zugegeben, dafs die Königin kostbare Geschenke vom Könige erhalten habe, — daraus folge, dafs יְקָרוֹת *Kostbarkeiten* bedeuten müsse. Und dann haben auch die Israeliten sicher nicht allein das Gold aus Ophir erhalten. Da nun das Adjectiv יָקָר, dessen Plural im Femininum יְקָרוֹת ist (vom Zeitworte יָקַר *theuer*, *werth*, *kostbar sein* 1 Sam. 26, 21; 2 Kön. 1, 13. 14; Ps. 72, 14), auch *theuer*, *werth*, *lieb* bedeutet (Ps. 36, 8; 116, 15), so ziehen wir die Bedeutung: *Theuere* vor. Man kann dagegen nicht einwenden, dafs ja alle Gemahlinnen dem Könige theuer gewesen seien, weil das בְּ *unter*, wie Hengstenb. richtig bemerkt, auf die Klasse hindeutet, zu der die Bräute gehören; und wenn ihrer auch nicht mehrere seien, so könnten doch mehrere gedacht werden; vgl. Hoheslied 6, 7. 8. Analog ist das: *Jehova ist unter deinen Helfern*, Ps. 118, 7; vgl. Ps. 54, 6; Richt. 11, 35. Sind die Königstöchter eine bildliche Bezeichnung der angesehensten, mächtigsten und gröfsten Völker, so ist diese Erklärung noch um so passender, da ja auch kleine und wenig berühmte und mächtige

Völker und Geschlechter in das Reich Christi eintreten sollen.

Der Grund, warum der Sänger die Königin nicht מַלְכָּה, oder גְּבִירָה *Herrscherin*, Gemahlin des Königs Jer. 29, 2; 13, 18; 1 Kön. 11, 19; 15, 13; 2 Chron. 15, 16, sondern שֵׁגָל, welches Dan. 5, 2; 3, 23 und Neh. 2, 6 von den chaldäischen und persischen Königinnen, Sultaninnen gebraucht wird, nennt, liegt wohl darin, dafs er durch die seltene Bezeichnung die Gemahlin ersten Ranges in seiner poetischen Schilderung hervorheben wollte. Eine Hinweisung auf eine späte Abfassung können wir mit de Wette nicht darin finden. Das Zeitwort שָׁגַל hat 5 Mos. 28, 30 die Bedeutung: *»einem Weibe beiwohnen«*, wofür sonst שָׁכַב gebraucht wird. Dafs der Platz zur Rechten der Ehrenplatz ist, ist bekannt. Vgl. Ps. 110, 1.

כֶּתֶם *Gold*, synon. von זָהָב, kommt nur in der poetischen Schreibart vor. S. Job 28, 16. 19; 31, 24; Spr. 25, 12; Hohesl. 5, 11; Dan. 10, 5. Da כָּתַם arab. كَتَمَ *verbergen*, *verstecken* bezeichnet, und da man das Kostbare zu verbergen und zu verschliefsen pflegt, so bedeutet כֶּתֶם eig. das Verborgene, wahrscheinlich das *Kostbare*. Aus Ophir, einer berühmten goldreichen Gegend, wohin die Schiffe Salomo's in Verbindung mit den phönizischen Schiffen fuhren, wurden Gold, Edelgesteine und Sandelholz geholt. 1 Kön. 9, 28; 10, 11; 2 Chron. 8, 18; 9, 10. Aus Ophir (20)

(20) Nach Gesenius und Knobel wahrscheinl. dasselbe mit der goldreichen Gegend אוּפָז. Es könne das ר und ז werwechselt sein. Vgl. Jer. 10, 9; Dan. 10, 5. Nach Knobel soll אוֹפָן *Goldküste* bedeuten und aus פָּן *Gold* und אִי oder אָן, s. v. a. das aus אֱוִי entstandene אִי, *Eiland*, *Küste* zusammengesetzt sein, sowie אוֹפִיר und אוֹפִר aus אִן und dem arab. فُرُوَةٌ plur. فُرَاءٌ *divitiae*, *die Reichthumsküste*. Das Fehlen des dritten Radicals bei פַּר, dem zweiten Theil des Wortes, könne nicht auffallen, da dieses bei den Derivaten der Verba ל״ה häufig sei.

brachte man nach 1 Kön. 10, 22, obgleich es nicht genannt wird, auch Silber, Affen und Pfauen mit. Da schon im Buch Job 22, 24; 28, 16 vom Golde von Ophir die Rede ist, und wir dasselbe bereits unter David (1 Chron. 29, 4) in Jerusalem finden, so müssen die Israeliten schon vor Salomo von daher Gold erhalten haben. Ueber die Lage von Ophir, dem Eldorado der Hebräer, treffen wir bei den Gelehrten ganz verschiedene Ansichten an. Da 1 Mos. 10, 29 אוֹפִיר neben arabischen, von Joktениden bewohnten Districten genannt wird, und einzelne Districte Arabiens als goldreich gerühmt werden (Diod. Sic. 2, 50; 3, 44. 47; Strabo 16, 777; Dion. Perieg. 951 [s. Bernhardi z. d. St.]; Plinius 6, 32), so haben einige Gelehrte dasselbe für eine Gegend im südlichen Arabien gehalten (siehe Wiener, Real. unter Ophir; Michael. specileg. II, 195—199; Vater, Comm. über d. Pentat. I, 162 ff.; Knobel, die Völkertafel, S. 190 ff.; de Wette u. A.); dagegen denken andere, wie Bochart (Phal. 1, 27), Reland u. A. an einen Ort oder eine Gegend Indiens, weil sich daselbst alle genannten Producte finden, der Alex. 1 Mos. 10, 29 und an anderen Stellen Ophir durch Σωφιρὰ, Σωφειρὰ, Σουφὶρ, Σουφεὶρ, Σωφαρά wiedergegeben habe, سوفارة nach Abulfeda ein Handelsplatz am indischen Meere, 5 Tagereisen von Sindan war, welchen Ort Ptolemäus 7, 1 Σουπάρα nennt, und weil endlich Sophir nach Champollion (l'Égypte sous les Pharaons I, 68) der alte ägyptische Name Indiens gewesen sein soll; andere finden Ophir in *Sofala* (wahrscheinlich שְׁפֵלָה Küstenland) an der Ostküste Afrika's (auf Berghaus Karte 20° 24′ S. B., 53° 40′ L.), der Insel Madagascar gegenüber (Huetius, de navigat. Salom. c. 2 bei Ugolini VII; Bruce Reis. I, 479 ff.; Ritter, Erdk. I, 118 f.; Weston im classical Journ. 1821, Nr. 47), wo nach dem Portugiesen Jos. des Santos (in Monomopata) ein goldreicher Berg Afura sich finden soll. — Bochart (a. a. O.) und Grotefend

nach dem entdeckten Sanchuniathon (7, 5 ff.), welchen er aber später für unecht erklärte, halten dasselbe für das *Tabrobana* der Alten, d. i. Ceilon. Die meisten Gründe scheinen uns jedoch für eine Gegend oder einen Handelsplatz Arabiens zu sprechen, da an d. a. St. der Genesis ein Ophir sich findet, die Israeliten mit den Arabern schon früh in Verbindung standen, von ihnen Producte, namentlich Specereien bezogen und auch aus dem wahrscheinlich nahe liegenden Saba Gold erhielten (1 Kön. 10, 2. 10; Jos. 4, 8; Jer. 6, 20; Ps. 72, 15; Ezech. 27, 23). Wenn jetzt, wie Niebuhr (Besch. 141) behauptet, in ganz Arabien keine Goldgruben gefunden werden, so könnte dahin das Gold aus anderen Ländern gekommen und Ophir ein Handelsplatz gewesen sein. Das dreijährige Ausbleiben der Salomonischen Schiffe 1 Kön. 10, 22 liefse sich aus der langsamen Küstenfahrt der Alten, ferner aus dem Warten nach Waaren und aus den widrigen Winden auf dem rothen Meere, die 9 Monate aufwärts und 9 Monate abwärts wehen, erklären. Die indischen Waaren und Namen, wie אַלְמֻגִּים oder אלגמים skr. वल्गुक valguka, kostbares rothes Sandelholz, קוֹף skr. कपि *kapi Affe*, vgl. κῆπος, κῆβος, κεῖβος; תֻּכִּיִּים malab. togeï, skr. शिखिन् çikhin, gr. ταώς, pers. طاوس, chald. טָוָס *Pfauen*, können durch Zwischenhandel zu den Arabern und den Hebräern gekommen sein. Es bleibt uns daher auch die Meinung Lassen's (ind. Alterth. I, 538) dafs *Ophir* das *Abhira* (Ptolm. VII, (Abiria) an der Mündung des Indus sei, sehr zweifelhaft.

Zur Erklärung der *Königin* fügen wir noch Folgendes hinzu : Viele Ausleger, ältere sowohl als neuere, verstehen unter Königin die Kirche Christi, welche durch ihre Würde, Vortrefflichkeit, Schönheit und durch die Liebe, welche sie geniefst, einer Königin gleicht, andere die aus dem Bundesvolke zum Christenthum Bekehrten und unter Königstöchter die zu demselben bekehrten Heidenvölker, andere unter jener die Mutter Christi, oder doch einen Typus derselben.

Der ersten Erklärung stimmen nach Calmet auch Chrysost., August., Athanasius, Eusebius, Coccejus, Geier und Bade bei, nach welchem die Töchter von Königen nach dem mehr mystischen Sinne die königlichen, hohen, mit Tugenden reich geschmückten Seelen, die der Kirche Christi angehören, bedeuten. Calmet schreibt nämlich : »Plerique ex patribus (Chrysostom., Augustin., Athanas., Euseb. etc.) *filias regum* interpretantur *populos* ad Christi sacra profectos, et in Ecclesia collectos (cf. Isai 2, 2—4); *Regina* vero, sponsi dexterae iunctam, Jesu Christi *Ecclesiam*, quolibet virtutum genere et gratiarum ornatam.« Coccejus : »Filiae vocantur usu scripturarum *coetus*, *congregationes;* filiae regum igitur nihil aliud sunt, quam populi.« Geier : »Quomodocunque filias regum intelligas, sive de reginae comitatu, sive . . . nemo alius intelligitur, quam animae fidelium *seorsim* spectatae; quae *coniunctim* sumtae alio respectu sunt ipsa etiam regis coniux; i. e. Ecclesia cf. Cantic. 6, 7. 8. Et quidem per *reginam* nil nisi *Ecclesiam*, Messiae desponsatam, instarque coniugis carissimam, intelligi hoc loco facile est colligere ex Eph. 5, 26; II Cor. 11, 2; Osee 11, 19; Joan. 3, 29.« Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs, wenn die Königin die aus den bekehrten Juden und Heiden bestehende Kirche Christi bezeichnet, dann auch die Königstöchter, womit sich der König ebenfalls in Liebe verbindet, und welche nach dem Gesagten heidnische Völker, welche sich bekehren, bezeichnen, dazu gehörten und nicht als besondere Bräute hätten erwähnt werden müssen. Anders würde sich die Sache verhalten, wenn von einer Verbindung der Königstöchter mit der Königin die Rede wäre. Bezeichnen die Königstöchter einzelne Völker, welche sich zu Christo bekehren und in sein Reich eintreten, so erkärt man auch ganz passend die Königin von einem, wenn auch blofs äufserlich bevorzugten Volke, worunter denn die Bekehrten aus dem Bundesvolke zu verstehen wären. Da nun zuerst dem Bundesvolke das Evangelium verkündet wurde und

die bekehrten Juden die erste christliche Gemeinde, die Stammkirche, bildeten, und hierin ein wenn auch blofs äufserer Vorzug lag, so ist die Erklärung der Königin von der aus dem Bundesvolke zum Christenthum bekehrten Gemeinde, welcher die gläubigen Gemeinden aus den übrigen Völkern folgten, ganz passend. Röm. 11, 17 nennt Paulus das gläubige Israel einen edlen Oelbaum, worauf die wilden Oelzweige, die Heiden, eingepfropft sind. Das gläubige Israel konnte daher, da es den ersten Stamm bildet, passend als Königin bezeichnet werden. Da Christus das Haupt ist, so können die aus dem Bundesvolke und den Heiden Bekehrten als ein mystischer Leib und als eine Einheit und Gemeinschaft betrachtet werden. Dafs zuerst den Juden das Evangelium verkündigt und aus ihnen eine gläubige Gemeinde gebildet werden sollte, sagt Jesus selbst Matth. 10, 5—7, wo er bei Aussendung seiner Jünger spricht : »Wandelt nicht die Strafse zu den Heiden, und gehet in keine Stadt der Samariter; sondern gehet vielmehr zu den verwahrlosten Schafen des Hauses Israel.« Da das Heil von den Juden ausgegangen ist (Joh. 4, 22), und durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, so war es ganz in der Ordnung, dafs auch diesen zuerst das Evangelium verkündigt wurde und es hierin einen Vorzug hatte (21). Wie aber die heidnischen Völker nach den Aussprüchen der Propheten und Psalmensänger an dem Reiche des Messias einen gleichen Antheil haben sollen, so verbinden sich in unserem Psalme die Königstöchter wie die Königin mit dem Könige in Liebe und erkennen ihn als ihren Herrn an. Eine ähnliche bildliche Darstellung

(21) Petrus schreibt im ersten Briefe 2, 9 von der zu Christo bekehrten ausgeschiedenen Gemeinde aus dem Bundesvolke : „Ihr aber seid ein auserlesenes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein geheiligtes Volk, eine eigenthümliche Nation, bestimmt, die Erhabenheit dessen zu preisen, der euch aus der Finsternifs zu seinem wunderbaren Lichte berufen.«

findet sich Hohesl. 6, 7. 8, wo es heifst: »sechszig sind der Königinnen und achtzig der Kebsweiber, und der Jungfrauen ist keine Zahl; aber eine ist meine Taube, meine Fromme.« Da das Verhältnifs Gottes oder Christi zu dem Volke d. A. B. im N. B. häufig unter diesen Bildern dargestellt wird, wie z. B. im hohen Liede, wo Gott als der Liebende, das israelitische Volk als die Geliebte oder Braut erscheint, bei Jes. 54, 5, wo der Schöpfer *Gatte* und Erlöser Israels genannt wird, 62, 5, wo Jehova Israel zum Weibe nimmt, wie ein Jüngling um die Jungfrau freit, 50, 1, wo das Verwerfungsdecret, welches Gott über das israelitische Volk gesprochen, als Scheidebrief bezeichnet wird, Matth. 9, 15, wo Christus selbst sich einen Bräutigam, und Joh. 3, 29 Johannes sich ein Freund des Bräutigams nennt, der die Braut heimführen will (vgl. Jer. 3, 1; Hos. 1—3; Ezech. 16, 23; Röm. 7, 4; Eph. 5, 27; 1 Cor. 11), so hat es nichts Auffallendes, dafs in unserem Psalm das zum Christenthum bekehrte Israel Königin und die bekehrten heidnischen Völker Königstöchter genannt werden. Die Königin ist demnach nicht die Kirche in ihrer Gesammtheit, wie Bade meint, sondern nur die anfängliche gläubige Gemeinde aus dem Bundesvolke, welche mit den aus den heidnischen Völkern hervorgehenden Gemeinden eine Gesammtheit und Einheit bildet. Nur in dem Falle, wo alle Gläubige als eine Gesammtheit gefafst werden, was hier nicht geschieht, kann die Königin oder die Braut die eine wahre Kirche bezeichnen. Dafs die Königin die aus dem jüdischen Volke zu Christo bekehrte gläubige Gemeinde und die Königstöchter die bekehrten Heiden bezeichnen, nimmt auch Krekenberg (die Psalmen David's, Bielef. 1805) an. Die Unstatthaftigkeit der dritten Meinung, wonach die Königin die Mutter Christi, Maria, sein soll, geht schon aus der Bemerkung hervor, dafs sie hier, wie im hohen Liede, nicht seine Braut sein kann. Wäre unter Königin eine einzelne Person, Maria, zu verstehen, so weifs man auch nicht, was man mit den Königstöchtern

anfangen soll. Denn diese müfsten dann auch als einzelne Personen genommen werden (22). Auch die Meinung

(22) So gewifs es auch ist, dafs die Königin unseres Psalms nicht die jungfräuliche Mutter des Heilandes bezeichnet, so haben doch viele ältere Theologen das über jene hier Gesagte auf diese bezogen und jene als Typus dieser erklärt. Da die Beziehung unseres Psalms auf die Mutter des Herrn sich auch in vielen liturgischen Büchern und religiösen Schriften findet, so wollen wir über diesen Gegenstand das Nöthige sagen und einige Schriftsteller und Stellen anführen, worin sich jene Beziehung findet.

Was zuerst die Gründe betrifft, warum man das von der Königin Gesagte auf die Mutter des Heilandes bezogen hat, so sind sie mehrfacher Art. Ein Hauptgrund dieser Beziehung liegt aber offenbar in der grofsen Aehnlichkeit, welche die Mutter Christi mit der Königin unseres Psalms hat. Die in unserem Ps. geschilderte Königin (V. 10—16) ist von allen Königinnen ausgezeichnet, bevorzugt und geehrt, denn sie hat den Ehrenplatz zur Rechten des Königs (V. 10), sie ist von ihm geliebt wegen ihrer Schönheit (der inneren Tugenden), erhält Huldigungen von reichen und mächtigen Völkern (V. 13), hat Königinnen und Jungfrauen in ihrem Gefolge (V. 10. 15) und ist dem Könige ganz ergeben und in Liebe zugethan. In ähnlicher Weise gilt dieses von der Mutter der Heilandes. Denn sie hat vor allen Weibern dadurch einen Vorzug und eine Würde, dafs sie von Gott auserwählt worden ist, die Mutter des Herrn zu sein, sie steht mit Christus in der innigsten Verbindung, sie ist die von Gott unter allen Geschöpfen am meisten Geliebte und Begnadigte, sie hat die Würde und Herrlichkeit einer Königin, sie wird geliebt und geehrt von allen Völkern, die ihren Sohn als ihren Herrn, Gebieter und Beglücker anerkennen, und sie ist Vermittlerin und Trösterin. Schon diese wenigen Andeutungen genügen, wie man dazu kommen konnte, unter der in unserem Ps. geschilderten Königin einen Typus und ein Vorbild der Mutter des Heilandes zu finden. Und so treffen wir dann in den kirchlichen Officien und in den heil. Messen oft Stellen an, worin das in unserem Psalm von der Königin Gesagte auf die Mutter des Herrn bezogen wird. Vornehmlich ist dieses der Fall im Missale in festis nativitatis, purificationis, visitationis, annuntiationis, assumptionis beatae Mariae virginis, sowie in den Votivmessen der heil. Gottesgebärerin. Aufserdem finden sich zahlreiche Stellen bei griechischen und lateinischen kirchlichen Schriftstellern, welche das von der Königin unseres Psalmes Gesagte auf die Mutter des Herrn beziehen. Dahin gehören namentlich der Hymnograph Basilius in Menaeis d. 27. Jan.; Gregor von Thessalonich; Gregor von Neocäsarea (orat. I in virginis annuntiat.); Pseudo-Athanasius (orat. in Deiparae annuntiat.); Hesychius,

des heil. Basilius, der bemerkt: »Possunt etiam intelligi, ut verba sonant, filiae principum, per quas figurate significantur *animae excelsae*«, ist zu verwerfen, wie Jedem aus dem Gesagten einleuchtend sein wird. Denn wenn die Völker, mit welchen sich der König gleichsam ehelich verbindet, ihm wohlgefällige, tugendhafte, reine Gesinnungen haben, so können doch diese nicht Königinnen genannt werden. Wir bemerken hier noch, dafs die letzten Worte bei dem Alex. und in der Vulg.: *περιβεβλημένη, πεποικιλμένη* circumdata varietate aus dem 14. Verse hierher gerathen sind.

Vers 11.

שִׁמְעִי־בַת וּרְאִי וְהַטִּי אָזְנֵךְ וְשִׁכְחִי עַמֵּךְ וּבֵית אָבִיךְ׃

»Höre Tochter, und siehe und neige dein Ohr und vergifs dein Volk und deines Vaters Haus.«

In diesem und dem folgenden Verse redet der Sänger (nicht der Vater, wie Origenes a. a. O. behauptet)

ein Priester zu Jerusalem (orat. de virginis laudibus); Modestus (Encom. in Deiparam); Germanus, Bischof zu Constantinopel (orat. in Deiparae nativit.); Johannes Enboecensis (orat. in virginis concept.); der Mönch Jacobus (orat. in Deiparae nativit.); Johannes Damascenus (orat. in Deiparae annuntiat. und orat. I in Deiparae nativit. und orat. III in Deiparae dormit.); Leo Augustus (serm. in Deip. praesent. und orat. in Deip. annuntiat.); Georgius, Metropolit von Nicodemien (orat. in Deip. ingressum in templum) und die Antholog. Theophani (d. XV Augusti ad vesperas); in der abendländischen Kirche Amadeus Lausannensis (homil. II de virginis laudibus); Guerricus igniacensis (serm. III in Deip. assumpt. u. serm. IV); Bernard von Clairveaux (super *missus est*, homil. III); Hibdaphrasis Toletanus (serm. I in Deip. assumpt. u. serm. II); P. Damianus (serm. XI de virginis annuntiat., serm. 44 und serm. I in virginis nativit.). Vgl. Carol. Passaglia, de immaculato Deip. semper virginis conceptu Commentarius. Romae 1854, P. II, p. 705—730, wo er über Ps. 45 (44) handelt und viele Stellen aus den Schriftstellern anführt. — Wir bemerken hier noch, dafs das, was unser Psalm von der Königin, Braut und Tochter enthält, auch auf andere heil. Jungfrauen und Frauen, namentlich auf Magdalena, Walburgis, Helena, Elisabeth, Caecilia, Catharina, Gertrudis u. a. in den Messen angewandt wird.

die Braut an, von welcher er im Vorhergehenden gesprochen hatte. Da die übrigen Königstöchter sich ebenfalls mit dem Könige verbinden sollen, so ist das hier zunächst zu der Braut Gesagte auch der Sache nach auf die übrigen Bräute zu beziehen. Unrichtig ist aber, wenn Bade »*Tochter*« als Collectivum von der aus den Juden und Heiden bestehenden Kirche erklärt. Denn wenn *Tochter*, welche offenbar dieselbe mit der Königin des vorhergehenden Verses ist, die gläubige Gemeinde aus dem Bundesvolke bezeichnet und die Königstöchter heidnische Völker sind, so ist es unrichtig, wenn man בַּת als Collectivnamen für die aus den Juden und Heiden oder aus Heiden (23) bestehende Kirche nimmt. Wenn durch בַּת die gläubige Gemeinde aus dem Volke Israel bezeichnet wird, so faſst der chald. Paraphrast, der die ersten Worte : שְׁמַעִי כְּנִשְׁתָּא דְיִשְׂרָאֵל אוֹרָיְתָא פּוּמֵיהּ »*Höre o Versammlung Israels das Gesetz seines Mundes*« wiedergiebt, offenbar dasselbe zu weit, wenn er das ganze Volk Israel darunter versteht.

Diese ermunternde Aufforderung des Sängers an die Braut, ihr Volk und ihr Vaterhaus zu vergessen, enthält demnach eine Ermahnung an die aus dem Bundesvolke zu Christo bekehrten Gläubigen, sich dem Bräutigam Christo mit aufrichtigen und treuen Herzen zu ergeben und ihn mehr zu lieben und zu schätzen, als das, was ihnen vor der Verbindung mit ihm lieb und theuer gewesen sei. Das Glück, was der Gemeinde durch den Glauben an Christo und durch den Eintritt in seine Gemeinde zu Theil geworden ist, soll auch nicht durch das, was ihr früher am liebsten war, wie z. B. durch das Andenken an das Volk, welchem sie früher angehörte und an das Vaterhaus gehindert und gestört werden. Eine ähnliche Aufforderung erging früher an den Stammvater Abraham 1 Mos. 12, 1,

(23) Kimchi bemerkt zu : »*Höre Tochter*« : „Dieses handelt von allen Heiden, welche des Messias Willen thun werden.“

wo Gott zu Abraham spricht : »gehe aus deinem Lande und aus deiner Heimath und aus dem Hause deines Vaters.« Und der Heiland spricht in diesem Sinne Matth. 10, 37 : »Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth.« Und Luc. 14, 26 sagt derselbe : »Wer zu mir kommt und hafst nicht seinen Vater und Mutter und Frau und Kinder und Brüder und Schwestern, ja selbst sein eigenes Leben, der kann mein Schüler nicht sein.« S. V. 33; Matth. 19, 29. Mit zu äufserlicher Auffassung, jedoch im Wesentlichen richtig, giebt der Chald. : *vergifs dein Volk* u. s. w. wieder : וְתִתְנְשֵׁי עוֹבָדִין בִּישִׁין דְּרַשִׁיעֵי עַמֵּיךְ וּבֵית טַעֲוַת דִּפְלַחְתְּ בֵּית אֲבוּיֵךְ׃ »*Vergifs die bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, welchen du gedient hast im Hause deines Vaters.*«

Dafs der Sänger etwas sehr Wichtiges und Schweres von der Königin verlangt, zeigen die gehäuften Aufforderungen (*höre*, *sieh* d. i. bedenke, habe Einsehen, *neige*, *vergifs*) zur Aufmerksamkeit. Bei dieser Aufforderung nimmt der Sänger wohl Bezug auf die Weiber Salomo's, die den an sie gestellten Forderungen, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen, schlecht entsprochen hatten. Denn 1 Kön. 11, 4 heifst es von ihnen : »und es geschah, da Salomo alt war, da neigten seine Weiber sein Herz zu andern Göttern.« Statt den Götzendienst ganz aufzugeben und Jehova zu verehren, setzten sie denselben fort und verleiteten dazu selbst Salomo. Uneinig sind die Ausleger darüber, warum der Sänger die Braut als Tochter anredet. Mehrere sind der Meinung, dafs der Sänger die Braut deswegen als *seine* Tochter anrede, weil er ihr eine Lehre oder Ermahnung ertheilet. Der Sänger soll hier die Braut in dem Sinne Tochter nennen, wie der Lehrer seinen Schüler *Sohn*. Man vergleiche Ps. 34, 12, wo es in der Ermahnung und Ermunterung zur Gottesfurcht an die Jugend heifst : »Kommt her, ihr Söhne, hört mir zu — die Furcht Jehova's will ich euch lehren« und Sprüchw.

1, 8: »Höre mein Sohn (שְׁמַע בְּנִי) die Zurechtweisung deiner Mutter.« Obgleich nun diese Erklärung einen passenden Sinn giebt, so möchte doch immerhin diejenige vorzuziehen sein, nach welcher hier Tochter für Königstochter steht, oder die Königstochter so angeredet wird, weil sie jetzt aus dem Verhältnisse der *Tochter* in das der Gemahlin übergehen soll. Dafür scheint, wie Hengstenb. bemerkt, das: »Königstöchter« V. 10, das: »die Königstöchter« V. 15 und vornehmlich das: »das Haus deines Vaters« zu sprechen. Mag man nun auch jene Worte in diesem oder jenem Sinne nehmen, so liegt doch jedenfalls darin ein Grund, dafs wir *Tochter* nicht im eigentlichen Sinne zu fassen haben. Denn wenn Tochter die Braut eines israelitischen oder ausländischen Königs bezeichnet, so liegt darin etwas Anstöfsiges und für die Sitten des Orientes Unpassendes. Dieses ist aber nicht der Fall, wenn unter Tochter das Volk Israel, oder doch die gläubige Gemeinde aus demselben zu verstehen ist; woher wir Hofm. I, 186 nicht beistimmen können, wenn er behauptet, dafs auch die Unschicklichkeit bleibe, wenn die Königin bildlich Israel bezeichne. Bei dem Propheten Ahia, der die Königin Israels mit den Worten: בֹּאִי אֵשֶׁת יָרָבְעָם (1 Kön. 14, 6) empfängt, kann diese Anrede unter ganz anderen Verhältnissen nicht auffallen. Da Länder, Völker und Städte öfters als Jungfrauen und Weiber personificirt werden, so ist an unserer Stelle die Anrede an die Tochter ganz passend.

Vers 12.

וְיִתְאָו הַמֶּלֶךְ יָפְיֵךְ כִּי־הוּא אֲדֹנַיִךְ וְהִשְׁתַּחֲוִי־לוֹ׃

»Und der König sehne sich nach deiner Schönheit, da er dein Herr ist, und neige dich vor ihm.«

In dem Wunsche des Sängers, dafs der König nach seiner Braut sich sehnen, an ihr wahres Wohlgefallen haben und sie lieben möge, liegt zugleich die Ermahnung an die Braut, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen,

d. i. alles, was der Liebe und völligen Hingabe an den König hindernd entgegentritt, selbst aus dem Andenken zu entfernen. Durch das Streben, dem Könige zu gefallen und sich ihm ganz hinzugeben, soll sie sich seiner vollen Liebe würdig machen. Zu dieser völligen Hingabe und der Entfernung jedes Hindernisses sei sie verpflichtet, weil er sie liebe und ihr Herr sei, der darauf einen gerechten Anspruch habe. Dafs die Schönheit hauptsächlich die innere ist und namentlich in der innigen Liebe zum Könige und in der Reinheit der Gesinnung und Tugenden bestehe, liegt deutlich ausgedrückt in dem vorigen Verse, wonach sie ihr Volk und Vaterhaus vergessen soll, und in den letzten Worten unseres Verses : *neige dich vor ihm*, d. i. huldige ihm, verehre ihn mit ganzem Herzen. Die Anwendung auf die gläubige Gemeinde ist leicht. Dieselbe, sowie auch jeder Einzelne, soll durch Liebe, Gehorsam und Treue sich der Liebe ihres Herrn und Wohlthäters würdig machen und alles, was derselben hindernd entgegentritt und sie stört und vermindert, entfernen.

Das Futurum apoc. יִתְאָו in Hiphil von dem in Kal ungebräuchlichen Zeitworte אָוָה *hinneigen*, *verlangen*, *wünschen*, arab. أَوَى *günstig sein*, verwandt mit هَوَى *begehren*, in Piel אִוָּה *wünschen*, *begehren* Ps. 132, 13. 14; 2 Sam. 3, 21; 5 Mos. 12, 20; 14, 26; in Hithpael הִתְאַוָּה *für sich begehren*, *sich sehnen*, mufs nicht : *es verlangt*, oder *er* (der König) *verlangt doch* (de Wette), oder *und so wird verlangen* (Geier, Chr. B. Michaelis, Rosenm. u. A.), oder *und verlangt* (Hitzig), oder *und lafs den König begehren* (Maurer, Köster, Olshaus., Ewald) übersetzt werden, weil das Fut. apoc. diese Uebersetzung nicht gestattet, indem dasselbe wie der vorhergehende Vers eine Ermahnung oder aufmunternde Erinnerung enthält. Auf diese Erklärung führt auch das כִּי *da* oder *denn*, indem hierdurch der *Verpflichtungsgrund*, warum die Tochter die früheren, ihr lieben Verhältnisse, vergessen und ihre Erinnerungen

daran, in so weit sie der Liebe zum Könige hinderlich sind, beseitigen soll, ausgedrückt wird. Da die Worte: »es sehne sich der König nach deiner Schönheit« zugleich eine Ermahnung an die Braut enthalten, sich seiner Liebe würdig zu machen, so ist die Uebersetzung von Hengstenb.: »Und mache, dafs der König Lust an deiner Schönheit habe« unnöthig. Auch hat das Hithpael הִתְאַוָּה diese Bedeutung nicht.

Zur Erläuterung des: *»denn er ist dein Herr«*, dient 1 Mos. 3, 16, wonach das Weib sich nach dem Manne sehnet und dieser über dasselbe herrschen soll. Vgl. 1 Mos. 18, 12, wo Sara den Abraham ihren Herrn nennt; 1 Petr. 3, 5. 6, wonach sich die heil. Weiber mit immer gleichem, sanftem und stillem Sinn geschmückt und auf Gott gehofft haben und ihren Männern gefolgt sind, wie Sara, die Abraham ihren Herrn nannte. Aus dem Plural mit dem Suffix אֲדֹנַיִךְ *dein Herr*, sowie aus dem הִשְׁתַּחֲוִי *neige dich*, Mehrere: *bete an*, läfst sich für die Gottheit des Königs nichts entnehmen. Denn der Plural אֲדֹנִים kommt auch öfters mit dem Suffix von einem menschlichen Herrn vor, und ebenso wird הִשְׁתַּחֲוָה *sich beugen, niederwerfen*, um Jemanden seine Ehrfurcht zu erweisen, wie das *προςκυνεῖν*, oft von Ehrenbezeugungen gegen Personen gleichen Standes 1 Mos. 23, 7; 37, 7; 9, 10; 33, 3, 6 und gegen Höhere, namentlich Könige und Fürsten gebraucht 2 Sam. 9, 8. Da man aber die Gottheit auch durch eine tiefe Verbeugung und durch Niederwerfen verehrte, so wird dann הִשְׁתַּחֲוָה auch vom *Anbeten* 1 Mos. 22, 5; 1 Sam. 1, 3 gebraucht. In welcher Bedeutung הִשְׁתַּחֲוָה genommen wird, mufs aus dem Zusammenhange erkannt werden. Da nun, wie wir bereits erkannt haben, der in unserem Psalm gepriesene König der Messias ist, so kann allerdings auch hier jenes Wort in der Bedeutung: *anbeten* gefafst werden.

In Betreff des אָדוֹן ist noch zu bemerken, dafs dasselbe im Singular nur mit dem Suffix der ersten Person vorkommt.

Vers 13.

וּבַת־צֹר בְּמִנְחָה פָּנַיִךְ יְחַלּוּ עֲשִׁירֵי עָם׃

„Und die Tochter Tyrus wird mit Gaben dir schmeicheln, die Reichen des Volkes.“

Der Alex. giebt diesen Vers wieder: *„Καὶ προσκυνή-σουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις, τὸ πρόσωπόν σου λιτανεύσουσιν οἱ πλούσιοι τοῦ λαοῦ τῆς γῆς“*; die Vulg.: „Et filiae Tyri in muneribus vultum tuum deprecabuntur, omnes divites plebis“; der Syr.: ܘܒܪܬ ܨܘܪ ܬܣܓܘܕ ܠܗ ܒܩܘܪܒܢܐ ܐܦܝܟܝ ܢܒܥܘܢ ܥܬܝܪܘܗܝ ܕܥܡܐ *„Und die Tochter Tyrus wird sich vor ihm beugen; mit Gaben werden die Reichen des Volkes dich bitten“*; Jon.: ויתבי כרכא דצור בתקרובתא ייתון ואפיך ישחרון לבית מקדשיך עתירי עממיא *„Und es werden kommen die Bewohner der Burg von Tyrus mit Geschenk, und dein Gesicht werden suchen am Hause deines Heiligthums die Reichen der Völker“*; Hier.: „Et filia fortis in muneribus: faciam tuam deprecabuntur divites populi.“

Dafs בַּת־צוֹר *die Tochter Tyrus* und nicht *die Tochter von Tyrus* zu übersetzen und die Bewohner der mächtigen und reichen Stadt Tyrus bezeichnen, haben wir bereits oben bemerkt. Man darf daher mit Einigen *Tochter Tyrus* nicht als eine Bezeichnung der Lage Jerusalems am Berge Zion oder der Stadt als Tochter des Landes fassen. S. Ps. 9, 15. Nach diesem Verse werden selbst die Reichen und mächtigen Tyrer, welche hier überhaupt für reiche und mächtige heidnische Völker stehen, an die vom Sänger gepriesene Königin sich wenden und sich mit Geschenken und flehentlicher Bitte um ihre Gunst bewerben und ihre Würde, Ruhm und Ansehen dadurch öffentlich an den Tag legen. Da die reichen und mächtigen Tyrer zu keiner Zeit von Israel abhängig gewesen sind und sich auch nie demüthig um die Gunst der israelitischen Könige und Königinnen beworben haben, so ist dieser Vers offenbar

wieder nicht buchstäblich, sondern *bildlich* zu fassen und unter der Königin die gläubige, von Gott geleitete und geschätzte Gemeinde zu verstehen, in welche aufgenommen zu werden die Tyrer, d. i. die heidnischen Völker, sehnlichst verlangen. Der Sänger will also sagen, dafs die heidnischen Völker, nachdem sie das grofse Glück, welches sich die Königin in ihrer Verbindung mit dem Könige, d. i. die gläubige Gemeinde mit dem Messias zu erfreuen hat, kennen gelernt haben, sehnlichst verlangen werden, in ihre Gemeinschaft aufgenommen zu werden (Jes. 44, 5; Ps. 47, 10), um auch deren Glückes sich erfreuen zu können. Das erkannte grofse Glück, welches der gläubigen Gemeinde aus ihrer völligen Hingabe an den Herrn erwächst, ist hiernach der Hauptbeweggrund, warum auch die Heiden sich demselben ganz hingeben wollen und in dessen Gemeinde aufgenommen zu werden sich sehnen.

Diese Erklärung findet ihre Bestätigung in mehreren Parallelstellen, worin die Gemeinde Gottes als Gegenstand der Sehnsucht, insbesondere der Heiden, die ihre Reichthümer darbringen, geschildert wird. So heifst es Ps. 72, 10. 11 : »Die Könige von Tarschisch und den Inseln senden Gaben, — Scheba's und Saba's Könige bringen das Geschenk. Und huldigen werden ihm (dem Könige, Messias) alle Könige, — und alle Völker werden ihm dienen.« Jes. 60, 6. 7 : »Eine Menge von Kameelen werden dich decken, Dromedare von Medien und Epha; aus Saba kommen sie alle, — bringen Gold und Weihrauch, — und verkünden das Lob Jehova's. Alle Heerden Keder's sammeln sich zu dir, — Najoth's Widder werden dir dienen, — werden meinen Altar besteigen, ein wohlgefälliges Opfer.« Vgl. Hagg. 2, 7. 8. Ps. 87, 7 sagt der redend eingeführte Jehova von mächtigen Völkern, die sich zu dem einen wahren Gott bekehren und seine Freunde werden sollen : »Ich rühme Rahab (Aegypten) und Babel als meine Freunde, — Siehe Philistäa, Tyrus neben Kusch (Aethiopien)! der ist daselbst geboren.« Und nach Jes. 23, 18 soll der Erwerb

von Tyrus dereinst Jehova heilig sein. Der Grund, warum בַּת mit dem Plural יְחַלּוּ verbunden wird, liegt darin, dafs durch *Tochter* die Einwohner von Tyrus bezeichnet werden. Wir haben daher hier, wie oft, eine Construct. ad sensum.

חָלָה bezeichnet in Piel *schmeicheln*, oder vielmehr eig. *streicheln* z. B. das Gesicht. Die Bedeutung : *schmeicheln* hat Piel auch Job 11, 19; Spr. 19, 6. Da das Schmeicheln an einem Vornehmen geschieht, um von ihm etwas zu erlangen, so hat חִלָּה auch die Bedeutung : *anflehen*, *um Gnade anflehen*, *bitten*. S. 2 Mos. 32, 11; 1 Sam. 13, 12; 1 Kön. 13, 6; 2 Kön. 13, 4; Mal. 1, 9; Dan. 9, 13. Hengst. meint, dafs die Bedeutung : *streicheln* das Angesicht, unzulässig sei, weil es gewöhnlich von Jehova vorkomme. Allein dieser Grund ist unstatthaft. Denn wenn חִלָּה auch *anflehen* bedeutet, so kann das auf eine äufsere Handlung sich beziehende Wort auch von Jehova gebraucht werden, zumal, da auch öfters vom Antlitze Jehova's die Rede ist. Auch können wir ferner Hengstenberg's Behauptung nicht billigen, dafs חָלָה eig. *schwach*, *krank sein* bedeute und Piel : *schwach*, *krank machen*, und חִלָּה פָּנִים eig. das *Gesicht schwach machen*, *erweichen* und daher flehentlich bitten, dafs der Andere das Erbetene nicht abschlage und sich hart bezeige, bedeute. Die Auslegung : *schwach*, *krank sein* (1 Mos. 48, 1; 2 Kön. 13, 14) ist vielmehr von derjenigen : *reiben*, intrans. *gerieben sein*, davon *aufgerieben* und *abgerieben*, *polirt sein*, arab. حَلَى *schmücken*, und חֲלִי, حَلْيٌ, weiblicher Schmuck, Halsgeschmeide, eig. Abgeriebenes, Polirtes, ausgegangen.

Die Worte עֲשִׁירֵי עָם, welche offenbar eine Apposition zu בַּת צֹר sind, darf man nicht mit dem Chald.: *die Reichen der Völker*, sondern *des Volkes*, s. v. a. die reichsten Leute, wie Ewald jene Worte wiedergiebt (vgl. dessen Gramm. §. 501, 2) übersetzen. Tyrus wird hier unter den übrigen heidnischen Völkern hervorgehoben, weil diese Stadt die reichste der alten Welt war. Jes. 23; Ezech. 27.

Dafs die reichen Tyrier zugleich die übrigen heidnischen Völker mitbezeichnen, unterliegt keinem Zweifel und wird auch die Bekehrung jener in anderen messianischen Weissagungen öfters verheifsen.

In jüngster Zeit hat Hitzig von unserem Verse eine andere Erklärung geltend zu machen gesucht. Er fafst nämlich בַּת צֹר als Vocativ und übersetzt : »und, o Tochter von Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volkes.« Die Tochter von Tyrus soll die *Jesabel*, die Gemahlin Achabs sein. Hiergegen ist schon von Hengstenberg u. A. richtig bemerkt worden : »es sei grofse Härte, bei der vorgesetzten Copula das בַּת צֹר als Vocativ zu fassen, der Königin (Jesabel) werde so am ungeschicktesten Orte ihre viel reichere Heimath mit besonderem Nachdrucke in Erinnerung gebracht, בַּת צֹר sei eine zu herrschende Bezeichnung der Stadt selbst, als dafs an eine tyrische Prinzessin gedacht werden könne.« Gegen diese Erklärung, welcher auch Hupfeld beistimmt, spricht ferner, dafs ein Korachite, welcher nach der Ueberschrift Verfasser unseres Psalmes ist, mit dem Reiche Israel in keiner näheren Verbindung stand und sein Lied nicht hätte מַשְׂכִּיל nennen und die Vermählung des Achab mit einer götzendienerischen Prinzessin aus Tyrus nicht so hätte preisen können und dürfen, wie in demselben geschieht. Dazu kommt, dafs Achab nicht hätte אֱלֹהִים V. 7 genannt und sein Thron nicht als ein ewiger und seine Regierung als eine gerechte bezeichnet werden dürfen. Endlich sprechen gegen diese Erklärung auch die Parallelstellen. — de Wette nennt die Erklärung, wonach *Tochter Tyrus* als Anrede genommen wird, nach V. 11 kalt und nichtssagend. Da צוֹר eigentl. *Fels*, *Veste* bedeutet, so hat Hier. dasselbe durch *fortis* wiedergegeben.

Im Folgenden beschreibt nun der Sänger den Anzug der Braut und deren Zug aus dem Vaterhause in den Palast des Königs. Der Anzug der Königin wird hier beschrieben bei Gelegenheit ihres Zuges zum Könige, wie

der Anzug des Königs V. 9 bei Gelegenheit seines Kommens zur Braut.

Vers 14.

כָּל־כְּבוּדָּה בַת־מֶלֶךְ פְּנִ֑ימָה מִֽמִּשְׁבְּצ֖וֹת זָהָ֣ב לְבוּשָֽׁהּ׃

»*Ganz Pracht ist die Königstochter im Inneren, von Goldwirkerei ihr Gewand.*«

Der Alex. : »*Πᾶσα ἡ δόξα αὐτῆς θυγατρὸς τοῦ βασιλέως Ἐσεβών, ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένη πεποικιλμένη*«; die Vulg. : »Omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus«; der Syrer : ܟܠܗ ܫܘܒܚܗ ܕܒܪܬ ܡܠܟܐ ܡܢ ܠܓܘ ܘܡܨܒܬ ܠܒܘܫܗ ܒܕܗܒܐ ܛܒܐ »*Der ganze Ruhm der Tochter des Königs ist inwendig, ihr Gewand ist geschmückt mit dem besten Golde*«; der chald. Paraphrast : כָּל שְׁפַר אֲרַג נִכְסֵי פִּלְכֵי אוֹצָרֵי מַלְכַיָּא דְמִטַּמְרָן מִלְּגָיו יִקְרְבוּן לְכַהֲנַיָּא דִמְרַמְּצִין בְּדַהֲבָא סְנִינָא לְבוּשֵׁיהוֹן : »*Alles Schöne und Wünschenswerthe, die Reichthümer der Länder, die Schätze der Könige, welche im Innern verborgen sind, bringen sie dar den Priestern, deren Kleider mit dem reinsten Golde durchwirkt sind*«; Hier. : »omnis gloria filiae regis intrinsecus; fasciis aureis vestita est.« Unrichtig hat der Alex. בַּת als Genitiv von כְּבוּדָּה und פְּנִימָה von inneren Eigenschaften des Geistes gefafst. Denn פְּנִימָה wird stets im localen Sinne, *nach Innen zu*, *im Inneren* (3 Mos. 10, 18; 1 Kön. 6, 18; 2 Kön. 7, 11), hier im Innern des Palastes, wo die Königin zur Rechten des Königs steht (V. 10), gebraucht (24). Parallel ist dieser Vers dem : »aus Palästen von Elfenbein«, V. 9, und bildet den Gegen-

(24) Gesenius ist der Meinung, dafs durch פְּנִימָה der Thron und das Sitzen der Königin auf demselben angedeutet werde; diefs müfste dann aber, wie de Wette bemerkt, der Thron sein, den sie in ihrem Zimmer einnimmt, weil V. 15 sie erst in das des Königs eingeführt wird. Nach Ewald : *hinein*, nämlich geht, was aber nicht zulässig ist.

satz gegen das : »sie wird dem Könige zugeführt« V. 15, »sie kommen in den Palast des Königs« V. 16. Wenn nun auch die gläubige Gemeinde durch die Beschreibung der äufseren Pracht der Braut als eine mit grofsen Gaben und Eigenschaften ausgerüstete bezeichnet wird, so dürfen wir doch nicht mit vielen älteren Auslegern und mehreren Neueren, wie Stier, פְּנִימָה von den herrlichen inneren und verborgenen Eigenschaften des Geistes erklären. Dafs die Lesart des vaticanischen Codex *Ἐσεβὼν*, welche auch der äthiopische Uebersetzer ausdrückt und bei Didymus und Cyrillus sich findet, ein Abschreiberfehler für *ἔσωθεν von innen*, intrinsecus ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Die Lesart *ἔσωθεν* drücken auch die Vulg. und der Arab. aus und sie findet sich im Cod. Alexand., ed. Ald. und Compl., so wie bei Justin dem Martyrer im Dialoge mit dem Juden Trypho. Es ist deswegen auch die Erklärung einiger Ausleger, welche meinen, dafs *Ἐσεβὼν* aus מַחֲשְׁבוֹן entstanden sei, verwerflich. Es kann daher nicht auffallen, dafs Didym. und Hier. (Epistol. ad Principiam Virginem) in einigen Büchern *ἐξ ἐννοιῶν*, d. i. *ex cogitationibus* gefunden haben. Denn חֶשְׁבּוֹן bezeichnet *ἔννοια*, *Klugheit, Verstand* und ist auch der Name der Hauptstadt der Amoriter. Dafs die erklärende Uebersetzung des Chald. willkürlich und falsch ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. Das Femininum כְּבוּדָּה statt כְּבֵדָה *prächtig* (Ezech. 23, 41) ist Adject. von כָּבֵד, steht hier wie Richt. 18, 21 als Substantiv in der Bedeutung *Pracht*. — Der Plural מִשְׁבְּצוֹת (von dem in Kal ungebräuchlichen שָׁבַץ, im Syr. *mischen, flechten*, im Arab. شَبَصَ Conj. V. *verwickelt, verflochten sein*, in Piel *wirken* 2 Mos. 28, 29, in Pual *eingewebt*, daher *gefafst sein* vom Edelsteine 2 Mos. 28, 20, bezeichnet eig. *Einwebungen, Fassungen*, dann *Einfassungen* von Edelsteinen (2 Mos. 28, 11. 13. 14. 25; 39, 13. 16), an unserer Stelle mit זָהָב *Goldwirkerei*, Stoff mit eingewirkten Goldfäden, vestes ocellatae, goldgewirkte Kleider, vgl. N. G. Schrö-

der, de vestitu mulierum Ebraeor. p. 22 und Braun, de vest. sacerd. p. 294. Im *Sohar* Genes. fol. 127, col. 504 wird zu diesem Verse bemerkt: »Es wird die israelitische Kirche verstanden. Der König aber ist ein himmlischer und innerer König, denn man hat auch einen solchen, der nicht inwendig ist, wie dieser. Die Tochter des Königs aber ist bekleidet und vereinigt mit der himmlischen Macht.«

Vers 15.

לִרְקָמוֹת תּוּבַל לַמֶּלֶךְ בְּתוּלוֹת אַחֲרֶיהָ רֵעוֹתֶיהָ מוּבָאוֹת לָךְ׃

„*In buntgewirkten Kleidern wird sie zum Könige geführt, Jungfrauen hinter ihr, ihre Lieben, werden zu dir gebracht.*«

Das ל vor רְקָמוֹת kann man in der Bedeutung: *in Hinsicht, in Bezug auf,* oder in *Ansehung* der buntgewirkten Kleider, s. v. a. *in* buntgewirkten Kleidern fassen. Die Bedeutung *in* hat ל auch, wenn von einem Befinden in einem Zustande die Rede ist, wie לְבַד in *Absonderung,* im *Alleinsein,* לָבֶטַח *in Ruhe,* s. Ps. 69, 22; Jes. 4, 2, לַחוּץ *draufsen* Ps. 41, 7. Hengstenb. meint, dafs ל hier die Gattung, der die Kleider der Könige angehören, *zu bunten,* bezeichne, also dafs sie zu den bunten gehören. Diese Erklärung scheint wenig natürlich.

רְקָמוֹת vom Sing. רִקְמָה *das Bunte,* welches Ezech. 17, 3 von dem bunten Gefieder des Adlers, 1 Chron. 29, 2 von mehrfarbigen Steinen gebraucht wird, bezeichnet hier, wie Ezech. 16, 13. 18; 27, 16; Richt. 5, 30 buntgewirkte Kleider. Das Zeitwort רָקַם bedeutet *bunt machen,* im Arab. punktiren, Coniug. II. *Linien, Streifen machen,* woher רֹקֵם *Buntwirker,* 2 Mos. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 38, 18. — Gegen die Bedeutung *Sticker,* welche Einige dem רֹקֵם ertheilen, spricht Ps. 139, 15. Vgl. Hartmann's Hebräerin am Putztische, Th. III, S. 138 ff. — Mehrere Ausleger, wie Hitzig, der: *auf die buntgewirkten Teppiche* übersetzt, nehmen mit Verweisung auf Matth. 21, 8 an, dafs רְקָמוֹת hier *bunte Decken* oder *Teppiche* bedeute, da im vorigen

Verse schon die Kleidung der Königin beschrieben sei. Vgl. Kuinöl zu Matth. 21, 8. Allein dieser Grund ist ohne Beweiskraft, da der Anfang unseres Verses den Schlufs des Vorigen in der Absicht wieder aufnehmen kann, um die Pracht der Königin als eine wahrhaft *hochzeitliche* und königliche zu bezeichnen. Wie die Uebersetzung von Hitzig unpassend ist, so ist es auch die von v. Meyer: *hinter die bunten Teppiche des Brautgemachs.* Wenn hier gesagt wird, dafs die Königin zum Könige geführt werde, da er sie doch nach V. 10 abholt, so kann man die Worte: „sie wird zum Könige geführt", von dem Führen in den Palast des Königs (V. 16) erklären oder annehmen, dafs der Sänger nach Erwähnung der Verbindung des Königs mit der Königin, V. 10 die Beschreibung des Zuges nachholt. Da die Jungfrauen und Genossinnen der Braut *folgen,* so wird hierdurch auf ihren Vorrang vor den übrigen Bräuten hingewiesen. Da die Begleiterinnen רֵעוֹת *Genossinnen, Freundinnen* oder *Geliebte* genannt werden und dieselben nach V. 10 vornehmlich Königstöchter sind, so werden dieselben als solche bezeichnet, welche der Braut im Wesentlichen gleich sind. Sie ist aber die Erste unter den Gleichen, wie auch im N. T. die Gläubigen aus dem Bundesvolke die erste christliche Gemeinde bildeten. Wie hier die Braut geschmückt mit bunten Kleidern erscheint, so auch die Braut des Lammes gekleidet in glänzend weifsem Byssus, Offenb. 19, 7. 8. Vgl. Offenb. 21, 11–21 und Ezech. 16, 8 ff., wo Jerusalem als eine Gemahlin Jehova's, die mit den kostbarsten Kleidern, Schmucksachen und Vorzügen von ihm beschenkt worden ist, beschrieben wird. Bezeichnen die Jungfrauen und Genossinnen heidnische Völker, die sich zu Christo bekehrt haben, mit ihm gleichsam in eine eheliche Verbindung traten und ihn als ihren Gemahl und Herrn anerkennen und lieben, so können auch diese nur mit preiswürdigen inneren Eigenschaften geziert sein. Da ein frommer, Gott ergebener König sich nur mit Jungfrauen verbinden kann, so sind sie eine passende Be-

zeichnung für Völker, welche ihren Götzendienst und ihre Vergehen ganz aufgegeben haben, um sich frei und freudig mit Christo, als ihrem Gemahl, verbinden zu können. Da, wie wir oben gezeigt haben, die Königin die gläubige Gemeinde aus dem Bundesvolke bezeichnet, so liegt es ganz nahe, unter Jungfrauen und Genossinnen die Bekehrten aus den Heiden zu verstehen, und man darf daher mit Stähelin nicht sagen, dafs »die Beziehung auf die Heidenvölker erschlichen sei.« Nach Origenes sollen die Jungfrauen unbefleckte und reine Seelen sein, welche Christo in Freude und Frohlocken zugeführt werden.

Vers 16.

תּוּבַלְנָה בִּשְׂמָחֹת וָגִיל תְּבֹאֶינָה בְּהֵיכַל מֶלֶךְ׃

»*Herbeigeführt kommen sie in Freude und Jubel in den Palast des Königs.*«

Da die Hochzeitsfeste bei den Israeliten mit Gesang, Musik und Reigentänzen verherrlicht wurden, so hat man wohl zunächst an diese zu denken, zumal da schon V. 9 der Saitenspiele Erwähnung geschehen ist. Durch die äufseren Freuden, die eine Folge der inneren Freude sind, will der Sänger anzeigen, dafs die übrigen Bräute, d. i. die übrigen Völker in ihrer Verbindung mit Christo, ihrem Gemahl, Alles das besitzen, was sie wahrhaft erfreut und auch ihr inneres Glück ausmacht. Dafs die Jungfrauen und Genossinnen sich auch mit dem mit Freudenöl gesalbten Könige verbinden und gleichen Genufs und gleiche Freude, wie die Braut, welcher sie folgen, haben sollen, liegt deutlich in dem: *sie werden herbeigeführt und kommen in den Palast des Königs,* ausgedrückt.

Vers 17.

תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יִהְיוּ בָנֶיךָ תְּשִׁיתֵמוֹ לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ׃

»*Anstatt deiner Väter werden deine Söhne sein, du wirst sie zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde.*«

Mit diesem Verse (25) beginnt die an den König gerichtete Schlufsrede, wonach aus der ehelichen Verbindung eine zahlreiche und mächtige Nachkommenschaft hervorgehen soll. An die Stelle der Väter sollen die Söhne treten. Was sonst 1 Mos. 24, 60; Ruth 4, 11. 12 als Wunsch ausgesprochen wird, erscheint hier als *Weissagung*. Nach diesem Verse sollen die aus der Ehe hervorgegangenen Söhne mächtige und ausgezeichnete Könige, wie David, Salomo und ihre Nachfolger werden und über grofse Ländergebiete, ja über die ganze Erde herrschen. Weil ihre Macht noch gröfser ist als die ihrer grofsen Vorfahren, so werden sie selbst jene verdunkeln. Ist der gepriesene König der Messias, der gröfste Nachkomme Davids, so können offenbar die Söhne nur *geistige*, vornehmlich die Verkünder des Evangeliums, die Apostel, die Jünger und Schüler desselben und deren Nachfolger sein, welche die Kirche über die ganze Erde ausbreiten und die Völker derselben zum Gehorsam des Glaubens an das Evangelium führen, sie leiten und regieren (26).

(25) Worin de Wette eine hyperbolische Schmeichelei an Salomo oder einen Perserkönig finden will.

(26) In diesem Sinne fafst schon Theodoret, nach dem Vorgange von Origenes, die Worte, wenn er z. d. St. schreibt: „Οἱ δὲ θεῖοι ἀπόστολοι, πατέρας ἐσχηκότες τοὺς πατριάρχας, γῆς καὶ θαλάττης καὶ μετὰ θάνατον ἄρχουσιν, οἱόντινες ὕπαρχοι, καὶ στρατηγοὶ καταστάντες ὑπὸ τοῦ παμβασιλέως Χριστοῦ· καὶ οἱ μετ᾽ ἐκείνους δὲ, οὓς ἄν τις ἁμάρτοι καλέσας τῆς ἐκκλησίας υἱοὺς, οἱ νικηφόροι φημὶ μάρτυρες τὴν αὐτὴν ἐτάχθησαν διέπειν ἀρχὴν, καὶ πάντες ἔχουσι νῦν ὑπηκόους· τοὺς μὲν πόθῳ τοῦτο ποιεῖν αἱρουμένους, τοὺς δὲ τῷ φόβῳ βιαζομένους.“ Dafs unter den Söhnen des Königs vornehmlich die Apostel und Lehrer des Evangeliums und die Vorsteher der Kirche zu verstehen seien, nehmen auch Chrysost., August., Cyrillus von Alex. und andere Väter und viele spätere Ausleger an. Hiermit stimmen auch die liturgischen Schriften überein. So werden in den Messen auf die Feste der Apostel Petrus und Paulus, des Petrus, Bartholomäus, Andreas, in festo cathedrae

Wahrscheinlich liegt dieser Darstellung die Zeit Salomo's zu Grunde, welcher sein Land nach 1 Kön. 4, 7 in zwölf Statthalterschaften eintheilte. Schon David setzte nach 2 Sam. 8, 18 seine Söhne zu Unterregenten ein. Eine ähnliche Einrichtung traf nach 2 Chron. 11, 23 Rehabeam. Da der König seine Söhne als Regenten über die ganze Erde setzt, so wird er auch von allen Völkern der Erde, ja selbst von Königen anerkannt und verehrt werden. Mehrere Ausleger und noch neulich Hitzig und Hofm. haben, um der messianischen Erklärung zu entgehen, בְּכָל־הָאָרֶץ *im ganzen Lande* übersetzt und diese Worte von Palästina erklärt. »Der Dichter«, sagt Hofmann, »hat nichts weiter im Sinne, als daſs der König Söhne genug haben wird, um überall im Lande, wo er höhere Beamte braucht, nur sie einsetzen zu können.« Daſs diese Erklärung unstatthaft sei, gesteht selbst de Wette ein, und nennt sie *prosaisch*. Wäre dieses der Sinn der Worte, so würde der Sänger nichts Wichtiges sagen, da in der Einsetzung der Söhne als Statthalter in Palästina nichts Wichtiges liegt. Allein diese Erklärung paſst gar nicht zu dem erhabenen Inhalte des Psalmes. Denn da der gepriesene König als mächtiger Held und Sieger geschildert wird, dem selbst das reiche und mächtige Tyrus sich unterordnet, V. 13, und den die heidnischen Völker preisen, so ist es durchaus verwerflich, mit vielen Auslegern בְּכָל־הָאָרֶץ von dem kleinen Palästina zu erklären. Auch stehen dieser Auslegung die Parallelstellen, worin das Reich des Messias als ein Weltreich geschildert wird, entgegen.

Romanae S. Petri und in officio S. Pauli und im Commune Apostoll. die Söhne des Königs von den Aposteln und Vorstehern der Kirche erklärt. Die Bezeichnung der Zöglinge und Schüler als (geistige) Söhne findet sich oft. Vgl. 1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3. 5. 7; Sprüchw. 2, 1; 3, 1. 21; 4, 10. 20; 5, 1; 6, 1; 7, 1. Es hat daher die Ausdrucksweise unseres Verses nichts Auffallendes.

Vers 18.

אַזְכִּירָה שִׁמְךָ בְּכָל־דֹּר וָדֹר עַל־כֵּן עַמִּים יְהוֹדֻךָ לְעֹלָם וָעֶד׃

„Rühmen will ich deinen Namen alle Zeiten, darum werden Völker dich preisen ewig und immer."

Von der Herrlichkeit und Hoheit dieses Königs durchdrungen und von Gefühlen dankbarer Huldigung ergriffen beschliefst der Sänger, den Namen desselben fortwährend und durch alle Geschlechter zu preisen und spricht im Hinblick auf die Zukunft zugleich die Ueberzeugung aus, dafs alle Völker den Ruhm dieses herrlichen und mächtigen Königs, der Recht, Gerechtigkeit und Wahrheit (V. 5) über die Erde verbreitet und ewig herrscht (V. 7), bis in die fernsten Zeiten in Lobliedern verkündigen werden. Auch dieser Vers läfst gar keinen Zweifel darüber, dafs der Sänger fest überzeugt gewesen ist, dafs er den besinge, welchen Gott dem David 2 Sam. 7 als den grofsen Nachkommen seines Hauses verheifsen hat. Wenn der Sänger den Namen des Königs durch alle Zeiten und Geschlechter rühmen will, so spricht er offenbar als Repräsentant aller, welche diesen König kennen lernen und sich seiner heilbringenden Herrschaft erfreuen. Hauptsächlich sind die Verkünder des Evangeliums und die treuen Verehrer des Königs gemeint. Der Sänger will nur den Namen und die Eigenschaften des Königs verkündigen und das eigentliche Lob den durch ihn Beglückten überlassen. Aus diesem Umstande erklärt sich das *darum*. Da die Herrschaft des Königs ewig dauern und alle Völker aller Zeiten ihn preisen sollen, so wird hierdurch auch die ewige Dauer der Kirche verheifsen. Vgl. Ps. 72, 5. 15. 17; Philip. 2, 9—11; Offenb. 11, 15 (27).

(27) Kimchi bemerkt zu diesem Verse: „Dieses handelt von dem Könige Messia; denn man wird der Gröfse seines Namens immerfort gedenken und auf seine Zukunft warten; unter allen Völkern wird man

Da זָכַר *gedenken, sich an etwas erinnern,* in Hiphil öfters *erwähnen* (arab. ذكر Conj. IV. erwähnen, loben), insbesondere *ruhmvoll erwähnen, rühmen, loben, preisen*, Hohesl. 1, 4; Ps. 71, 16; 77, 12; Jes. 26, 13; 1 Chron. 16, 4 u. a. St. bedeutet, so ist unnöthig, mit mehreren Uebersetzern und Erklärern, wie Bade: »*ich will gedenken machen*«, wie 1 Mos. 40, 14, oder: »ich will ins Andenken bringen«, wie 1 Kön. 17, 18; Ezech. 21, 28 zu übersetzen. Die Erklärung: »ich will machen«, so viel an mir liegt, dafs man auf der ganzen Erde in seiner Kirche deines Namens gedenkt und ihn rühme, ist vielmehr unpassend, da ja der Sänger bereits das Seinige durch sein Lied gethan hat, und den Ruhm und Preis der Nachwelt, welche sich der beglückenden Herrschaft des Königs erfreut, überläfst. Die gegebene Erklärung, wonach der Sänger als Repräsentant der Gläubigen, namentlich der Glaubensboten erscheint, ist viel passender und poetischer (28).

דֹּר oder דּוֹר, von דּוּר, arab. دَارَ *kreisen, sich im Kreise bewegen*, bezeichnet eigentlich *Kreis* von Zeit, wie periodus, dann Zeit, wie das Arab. قَرْن von قَارَ *herumgehen*, verwandt mit دَهْر *Zeit, Jahrhundert.* Da eine Generation und ein Geschlecht einen gewissen Zeitraum umfafst, so wird דֹּר auch zur Bezeichnung einer Generation und eines Geschlechtes gebraucht.

dir danken, sie werden bekennen, dafs das Reich und die Gröfse dein sei; das ist: Sie werden bekennen, dafs du ihr König seiest.“

(28) Nach Theodoret wird übrigens in diesem Verse vorherverkündigt, dafs alle Völker des Erdkreises mit den vom Psalmisten verfafsten Liedern Christus als ihren Heilbringer und Wohlthäter preisen würden. Denn er schreibt: „*Τῇ γὰρ ὑπ' ἐμοῦ συγγραφείσῃ χρώμενοι μελῳδίᾳ πάντες οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην λαοὶ, καὶ διὰ ταύτης τὴν παρασχεθεῖσαν αὐτοῖς σωτηρίαν ἄνωθεν προῤῥηθεῖσαν μανθάνοντες, σὲ τὸν εὐεργέτην, καὶ χορηγὸν τῶν ἀγαθῶν, ἀνυμνοῦντες διατελέσουσι.*“

עַמִּים *Völker*, welches im Singular häufig vom Volke Israel gebraucht wird, steht oft allgemein, und wird von allen, auch heidnischen Völkern gebraucht und wechselt dann mit גּוֹיִם, womit heidnische Völker bezeichnet zu werden pflegen. Vgl. 1 Mos. 49, 10; Jes. 2, 2–4; 52, 15; Agg. 2, 8; Mich. 4, 3; Dan. 7, 14; Ps. 72, 9–11. Wenn עוֹלָם eig. das *Verborgene*, insbesondere die verborgene, dunkele, daher sehr lange dauernde Zeit, daher Ewigkeit, auch vom Lebensalter, wie 1 Sam. 1, 22; 20, 15; 2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17 u. a. gebraucht wird, so ist dasselbe doch in unserer Stelle wegen des hinzugefügten וָעֶד und wegen des Inhaltes unseres Psalmes in der Bedeutung: »Ewigkeit, ewige Zeit« zu fassen. Die angeführten wie auch noch andere messianische Stellen verkündigen uns zugleich die Herrschaft des Messias als eine ewige.

§. 6.

Widerlegung der Gründe, wodurch man die messianische Erklärung zu bestreiten gesucht hat.

So zahlreich und wichtig auch die inneren und äufseren Gründe sind, welche die messianische Erklärung unseres Psalmes erforderlich machen, so haben doch mehrere Ausleger, namentlich mehrere neuere, wie wir bereits in der Einleitung gesehen, dieselbe bestritten und ihre Meinung durch Gründe zu erweisen gesucht. Wir wollen daher im Folgenden die wichtigeren Gründe, wodurch man die messianische Erklärung zu bestreiten sucht und welche nicht schon im Commentar ihre genügende Widerlegung gefunden haben, anführen und ihre Unhaltbarkeit zeigen. Einen Hauptgrund entnehmen die nichtmessianischen Ausleger aus der vorgeblich willkürlichen allegorischen Erklärung des Psalmes. Der Vorwurf eines willkürlichen Allegorisirens kann aber nur dann den messianischen Erklärern gemacht werden,

wenn weder innere noch äufsere genügende Gründe für eine allegorische Auslegung sich angeben lassen. Sobald aber dargethan werden kann, dafs unser Psalm Mehreres enthält, was nicht im eigentlichen Sinne genommen werden kann und für eine Darstellung geistiger Verhältnisse unter sinnlichen Bildern spricht, erscheint der Vorwurf unbegründet. Bevor wir die Gründe anführen, bemerken wir noch, dafs ein nicht unwichtiger Grund, warum viele Gelehrte die messianische Erklärung unseres Psalmes bestreiten, darin liegt, dafs mehrere Ausleger auch in jedem einzelnen Zug, welcher zur Ausmahlung dient, etwas entsprechendes Sachliches suchen und in Willkür verfallen. So ist es V. 8. 9 hauptsächlich nur die Erhabenheit und Herrlichkeit des Messias, welche mit Bildern, die von der Pracht der morgenländischen Höfe entnommen sind, geschildert wird. Und die Schilderung der Braut des Königs V. 13–15 will vornehmlich den Gedanken darstellen, dafs der gläubigen Gemeinde aus dem Bundesvolke reicher Segen und Glück zu Theil werde, wenn sie dem Messias, ihrem Herrn und Könige, mit inniger Liebe zugethan sei. In jedem bildlichen Ausdrucke etwas Sachliches zu suchen, erregt bei Manchen Widerwillen. Die Haupteinwendungen, welche namentlich Paulus (Clavis, S. 119), Teller (zu Turratin a. a. O., S. 165 ff.), Schulze, Jakobi (Psalmenübersetzung), Kaiser, Ammon (bibl. Theol.), Hofmann, der a. a. O. unseren Psalm mit dem Hohenliede, welches die sinnliche Liebe zwischen zwei Geliebten schildern soll, vergleicht, Stähelin (die messian. Weissagungen, S. 24 f.) u. A. gegen die messianische Erklärung gemacht haben, sind Folgende:

I. »Zwar sind bildliche Darstellungen und Allegorieen bei den hebräischen Schriftstellern«, schreibt Teller a. a. O., S. 185, »nicht selten; allein es ist gegen die Gewohnheit eines guten Schriftstellers, die Allegorie so weit zu verfolgen und auszumalen.« Man mufs sich wundern, wie Teller durch diesen Grund die messianische Erklä-

rung bestreiten konnte. Denn es finden sich bei den alttestamentlichen Schriftstellern mehrere Stellen, worin sich allegorische Schilderungen von bedeutendem Umfange finden. Wir erwähnen nur die drei ersten Kapitel des Hoseas, worin das Verhältniſs Jehova's zum untreuen und abgöttischen Volke Israel unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung des Propheten mit einem Hurenweibe, womit er mehrere Kinder zeugt, dargestellt wird; Jes. 47, wo der Prophet in einer allegorischen Schilderung Babylon, die übermüthige und üppige Hauptstadt der Chaldäer, als eine weichliche und üppige Frau darstellt, welche ihres Gemahls beraubt, ins tiefste Elend und in Schmach gerathen soll; Ezech. 16, wo der Prophet Jerusalem, die Hauptstadt des jüdischen Reichs, unter dem bis ins Einzelne ausgemalten Bilde einer Ehebrecherin darstellt, die ihrem Gemahl undankbar war. Derselbe (Jehova) hatte sie als eine neugeborene, von ihren Eltern verlassene und ausgesetzte Tochter, vom Tode (d. i. Israel aus der ägyptischen Dienstbarkeit und vom Untergange) errettet, aufs schönste gekleidet und aufs beste ernährt, sie zur Frau genommen und wie eine Königin mit dem kostbarsten Schmucke geziert. Statt aber ihrem Gemahle und Wohlthäter die Treue zu bewahren, suchte sie fremde Liebhaber, bezahlte sie und trieb mit allen Vorübergehenden auf die unverschämteste Weise Unzucht, weshalb sie als Ehebrecherin verstoſsen und gestraft werden muſste; jedoch will er sie wieder annehmen und ihre frühere Untreue ihr verzeihen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daſs der Prophet in dieser allegorischen Darstellung das Schicksal des Volkes Israel beschreibt, welches Gott aus der ägyptischen Dienstbarkeit befreit, in der Wüste genährt, in das fruchtbare Palästina geführt, zu einem mächtigen und glücklichen Volke gemacht und mit Wohlthaten überhäuft hatte. Allein statt Gott, seinem Wohlthäter und Beschützer, treu zu bleiben, ergab es sich dem Götzendienste und den Lastern der benachbarten Völker; weshalb es Gott aus seinem Lande vertrieb und

dem Raube der Feinde überliefs. Es soll, wenn es durch Leiden und Noth gebessert, den Götzendienst verlassen und sich zu Jehova bekehrt hat, aus dem Exile in das Land der Väter zurückkehren und mit ihm von neuem einen Bund schliefsen, der nicht wieder durch den Götzendienst gebrochen werden soll. — Kap. 33 stellt Ezechiel in einer allegorischen Schilderung das abgöttisch gewordene Israel und Juda unter dem Bilde zweier Schwestern Ohola (אָהֳלָה *Zeltbewohnerin*) und Oholiba (אָהֳלִיבָה *mein Zelt in ihr*) dar, welche ihrem Manne untreu waren, Unzucht trieben, ihre Kinder tödteten und als Ehebrecherinnen und Mörderinnen von ihren Buhlen gesteinigt, zerhackt und verbrannt werden. Ein entsprechendes Beispiel einer allegorischen Darstellung liefert auch das hohe Lied. — Bei diesen Beispielen kann es keinem Unbefangenen mehr auffallen, dafs der Verfasser unseres Psalmes in einer allegorischen Schilderung unter dem Bilde einer Vermählung eines Königs mit seiner Gemahlin den Messias und die Bekehrung der Völker darstellt und die Bilder von der Vermählung eines mächtigen israelitischen Königs mit einer Königin entlehnt.

II. Ein zweiter Grund gegen die messianische Erklärung wird daraus entnommen, dafs der besungene König sich mit mehreren Bräuten ehelich verbindet. »Auch der jüdische Dichter, wendet man ein, welcher zur Schilderung seines Messias aus der ganzen Königspracht eines jüdischen Beherrschers die Farbenmischung borgen konnte, hätte mitunter sehr unschicklich und wider das Costüme seines Messias gewählt. Dem jüdischen Messias kann sein Reich als eine Gemahlin, in aller Pracht des Morgenlandes gekleidet, von Zofen und Gespielinnen bedient u. s. f., zugeführt werden. Aber er hat nur Eine Braut, nur Eine Gattin (das Judenthum).« Diese Einwendung würde gegründet sein, wenn der Messias nach den auf ihn und sein Reich sich beziehenden Weissagungen blofs für das Bundesvolk bestimmt wäre. Allein nach jenen Weissagungen und selbst nach mehreren Psalmenstellen soll der Messias auch

über die heidnischen Völker herrschen und sein Reich alle umfassen. Vgl. 1 Mos. 49, 10; Ps. 2. 22. 72; Jes. 2, 2 u. a. Konnte nun der Sänger das Bundesvolk als Braut des Messias personificiren, so konnte er dieses auch in Betreff der heidnischen Völker. Die Darstellung der Bekehrung der heidnischen Völker zu Christo unter dem Bilde einer Vermählung eines Königs mit mehreren Gemahlinnen erscheint bei dem israelitischen Sänger um so begreiflicher, wenn wir erwägen, dafs die orientalischen Könige aufser einer bevorzugten Gemahlin zahlreiche andere niederen Ranges haben. Wer nun zugiebt, dafs der Sänger in einer allegorischen Schilderung die Verbindung Jehova's mit dem Bundesvolke unter dem Bilde einer Vermählung eines Königs mit einer Königin darstellt, der mufs auch einräumen, dafs die Bekehrung der heidnischen Völker zu Christo unter dem Bilde einer Vermählung eines Königs mit anderen Bräuten geschildert werden konnte. Wenn der Sänger dem Bundesvolke einen besonderen äufseren Vorzug einräumt, so thut er nur das, was sich sonst im A. T. findet. Denn es ist die gewöhnliche Darstellungsweise, das Bundesvolk als den Stamm des messianischen Reiches bildend und die heidnischen Völker als sich ihm anschliefsend zu schildern. Und aus dem N. T. wissen wir, dafs aus dem Judenthume die erste christliche Gemeinde gebildet wurde und die bekehrten Juden, die Apostel und deren Nachfolger, den Heiden das Evangelium brachten. In diesem Sinne nennt auch der Apostel Röm. 1, 17. 24 das Bundesvolk, an das sich die Heiden anschlossen, einen Oelbaum edler Art, dem die heidnischen Völker als ein Zweig eines wilden Oelbaumes eingepfropft sind.

III. Ferner entgegnet man: »Wie soll diese Gemahlin des Messias ihr Volk vergessen? Sie wäre ja gerade Bild des Volkes?« (1). Auch diese Einwendung beweist nicht,

(1) Stähelin schreibt a. a. O., S. 24: „Die allegorische Deutung verwickelt sich in unauflösliche Schwierigkeiten. Was sollte z. B. V. 11

dafs in unserem Psalme nicht vom Messias und von der Bekehrung der gläubigen Gemeinde des Bundesvolkes die Rede sei. Denn wenn dieselbe in einer allegorischen Darstellung unter dem Bilde einer Braut, die ihr Volk und Vaterhaus verläfst und sich mit dem König vermählt, geschildert wird, so ist einleuchtend, dafs nur solche Ausdrücke gewählt werden konnten, welche die Vermählung mit sich führen und in dem Verhältnisse einer Braut zum Bräutigam liegen. Da die Anhänglichkeit der Juden an das Ceremonialgesetz und an die althergebrachten, religiösen und bürgerlichen Sitten sehr grofs war und darin ein Hindernifs lag, sich Christo und seinen Lehren ganz hinzugeben, so ist die Aufforderung, dasjenige, was ihnen theuer und werth war, zu vergessen, ganz passend. Vgl. das zu V. 11 Gesagte. Der Sänger blickte vielleicht auf 1 Mos. 12, 1, wo an Abraham, der von Gott auserwählt und zu Grofsem bestimmt war und deswegen die angenehmsten Verhältnisse aufgeben sollte, die Aufforderung ergeht, aus dem Lande und seiner Freundschaft und seinem Vaterhause zu gehen. Dafs die eheliche Verbindung die engste sei und eine Lösung der innigsten Verhältnisse nicht gestattet, sagt schon die Stelle 1 Mos. 2, 24 : »darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen.«

IV. Auch sollen einige Bilder, wie V. 12 : »nach deiner Schönheit sehnt sich der König«, zu der messianischen Erklärung nicht passen, indem sie unschicklich und bei den heil. Schriftstellern ungewöhnlich seien. Diesen Einwurf kann nur derjenige machen, welcher auf zahlreiche andere Stellen der heilige Schrift, worin das Geistige und geistige Verhältnisse unter sinnlichen Bildern dargestellt werden, gar keine Rücksicht nimmt. Wollen wir

die Anrede an die Braut? Israel soll seines Volkes vergessen? Kam ein solcher Gedanke zu einem alttestamentlichen Frommen?“

auch von dem hohen Liede, worin die Liebe des Geliebten zur Geliebten und der Geliebten zum Geliebten wie eine sinnliche Liebe mit lebhaften Farben geschildert wird, ganz absehen, so können wir auf die schon erwähnten drei ersten Kapitel des Hoseas verweisen, wo der Prophet, der ein Hurenweib heirathet und mit ihr Kinder zeugt, Gott abbildet, der sich seines Volkes annimmt; ferner auf Jesaias 61, 10; 62, 5, wo der Prophet die Liebe Gottes zu seinem Volke mit der sinnlichen Liebe des Bräutigams zu seiner Braut vergleicht, vgl. Jer. 2, 2 und Ephes. 5, 27, wo Paulus die Kirche seine Braut nennt, welche weder Flecken noch Runzel oder etwas dergleichen hat, woher der Bräutigam ihr mit voller Liebe zugethan sei.

V. Gegen die messianische Erklärung soll endlich auch sprechen, dafs »das einzelne Tyrus nicht alle Heiden bezeichnen könne.« Dieser Einwurf hat schon seine Erledigung bei Erklärung des V. 13 gefunden. Dafs die alttestamentlichen Schriftsteller oft einzelne Namen zur Individualisirung und Bezeichnung mehrerer Völker und Stämme gebrauchen, ist jedem Bibelkundigen zur Genüge bekannt. So werden nicht selten die Feinde des Bundesvolkes, wie die Edomiter, zur Bezeichnung aller Feinde desselben genannt. Jes. 9, 20 bezeichnen Ephraim und Manasses alle Stämme des Reiches Israel. Namentlich treten in der prophetischen Anschauung einzelne Theile des Ganzen vor das Auge des Propheten, weshalb dann auch von diesen hauptsächlich die Rede ist. Da Tyrus die reichste bekannte Stadt des Alterthums war, so hat es nichts Auffallendes, dafs der Psalmist die reichen und mächtigen Tyrer erwähnt, um die reichsten und mächtigsten Völker zu bezeichnen. Dafs der Sänger hauptsächlich den Reichthum von Tyrus im Auge hatte, erhellt aus dem Zusatze : עֲשִׁירֵי־עָם d. h. die reichsten des Volkes, d. i. die reichsten unter den Völkern, und dafs derselbe nicht allein die Tyrier meinte, welche dem gepriesenen Könige Gaben zur Huldigung darbringen, bezeugt die

Parallelstelle Ps. 72, 10, wonach die Könige von Tarschisch (in Spanien) und den Inseln Geschenke bringen und die Könige von Scheba und Seba mit Gaben kommen. Nach Jes. 60, 6 werden aus Scheba alle kommen und Gold und Weihrauch bringen und Jehova's Lob verkündigen. Wie an diesen Stellen Tarschisch, Scheba und Seba reiche und mächtige Heidenvölker bezeichnen, so an unserer Stelle Tyrus.

Berichtigungen.

S. 4, Z. 2 lies *Friede* statt *Freude*. — S. 8, Z. 29 lies *αἰτούντων* und *ὅμως*. — S. 9, Z. 13 lies *ἡμας* und *διάνοιαν* statt *διάκαιαν*. — S. 16, Z. 16 lies הַרְשָׁנִים. — S. 17, Z. 7 lies *Jesu.*« — S. 35, Z. 32 lies *Literarsinn*. — S. 36, Z. 32 lies ܕܡܫܟܢܐ und ܡܠܟܐ vor ܫܡܗ. — S. 37, Z. 24 lies نبوة. — S. 38, Z. 14 lies *bezogen* statt *erklärt*. — S. 39, Z. 34 lies *κλῆσιν* statt *κλῆσω*. — S. 40, Z. 22 streiche *sonst*. — S. 46, Z. 11 streiche) nach *u. a.* — S. 48, Z. 14 lies *13* statt *12*. — S. 57, S. 26 lies חַרְתֹּם, קָרְדֹם. — S. 160, Z. 22 lies (*6*) statt (*7*). — S. 241, Z. 23 lies *θεός μου*; Z. 25 lies *dereliquisti*. — S. 243, Z. 10 lies שְׁאָגָה. — S. 250, Z. 19 lies וְאָנֹכִי. — S. 263, Z. 20 lies נִשְׁפַּכְתִּי und מֵעָי. — S. 264, Z. 15 lies פַּחַז statt פַּחַת. — S. 268, Z. 16 lies כַּאֲרִי. — S. 285, Z. 23 lies *Euthimius*. — S. 309, Z. 26 lies יְתוֹבוּן. — S. 318, Z. 26 lies *Rivetius*. — S. 319, Z. 31 lies שְׂאוֹ. — S. 345, Z. 16 lies חָטָאתִי. — S. 368, Z. 25 lies מְנַצֵּחַ. — S. 385, Z. 33 lies פִּתְגָּם.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

Von demselben Verfasser sind erschienen :

Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII, 12 seu **de Messia expiatore passuro et morituro** commentatio. Adiecta et Dissertatio **de divina Messiae natura** in libris sacris vet. Test. Monasterii 1836. 8. Herabgesetzter Preis bei Ferber in Giefsen 1 Thlr. 15 Sgr.

Exegesis critica in Jesaiae cap. II, 2—4 seu **de gentium conversione** in vet. Testam. praedicta eiusque effectibus. Mon. 1838. 8. Herabgesetzter Preis bei Ferber in Giefsen 12 Sgr.

Die **Weissagung** von der **Jungfrau** und vom **Immanuel**, Jes. 7, 14—16. Eine exegetisch-historische Untersuchung. Münster, 1848. Verlag der Coppenrath'schen Buchhandlung. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Die **Weissagung Jakobs** über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo, 1 Mos. 49, 8—12. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Münster, 1849. Das. 8. geh. 24 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Erster Band.

Drei Abhandlungen :

I. Die Schwierigkeiten und Widersprüche mancher Zahlangaben in den Büchern des alten Testamentes und deren Entstehung und Lösung. — II. Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche. — III. Ueber das Gelübde Jephta's, Richt. 11, 30—40.

Münster, 1851. Das. 8. geh. 2 Thlr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Zweiter Band.

Drei Abhandlungen :

I. Eine allgemeine Einleitung in die Weissagungen, insbesondere in die messianischen Verheifsungen und Weissagungen und über die vorgeblich nichterfüllten Weissagungen des alten Testamentes. — II. Zwei exegetisch-historische Abhandlungen : 1) Ueber das Protoevangelium, 1 Mos. 3, 15; 2) Ueber die messianische Weissagung vom unblutigen Opfer des neuen Bundes, Mal. 1, 11. — III. Bemerkungen, als Anhang zum ersten Bande der Beiträge.

Münster, 1853. Das. 8. geh. 2 Thlr. 8 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Dritter Band.

Fünf Abhandlungen :

I. Philologisch-historische Abhandlung über den Gottesnamen *Jehova*. — II. Ueber die verschiedenen Versuche, wodurch man in älterer und neuerer Zeit die von Gott den Israeliten befohlene

Bayerische Staatsbibliothek München

Hinwegführung der kostbaren Geräthe und Kleider der Aegypter zu rechtfertigen gesucht hat. — III. Kritische Würdigung der verschiedenen Erklärungen von 1 Sam. (1 Kön.) 13, 1. 2. — IV. Beantwortung der Frage : ob die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs, oder die Abfassung im Westjordanlande fordern. — V. Historisch-kritische Abhandlung über Jerem. 31, 22.

Münster, 1855. Das. 8. geh. 1 Thlr. 20 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Vierter Band.

Zwölf Abhandlungen :

I. Ueber den Fluch und Segen Noachs, 1 Mos. 8, 25—27. — II. Ueber die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen eines zukünftigen Segens der Völker der Erde, 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14. — III. Die Weissagung Bileams, 4 Mos. 24, 15—19. — IV. Die Verheifsung eines Propheten, 5 Mos. 18, 15—18. — V. Ueber den Engel Jehova's oder Gottes im Pentateuch. Beweis, dafs jener Engel der *λόγος* oder Christus und nicht ein erschaffener Engel sei. Beurtheilung der entgegenstehenden Erklärungen. — VI. Ueber die verschieden erklärten Worte der Eva bei der Geburt Kains 1 Mos. 4, 1, oder über die Frage, ob Eva den Kain bei der Geburt für den Messias gehalten habe. — VII. 1. Der messianische Gehalt des Pentateuchs. 2. Der Nutzen, welchen die messianischen Verheifsungen und Weissagungen des Pentateuchs schon in den Zeiten vor David gehabt haben. — VIII. Die Verheifsung Hannas, der Mutter Samuels, 1 Sam. 2, 10. — IX. Die Weissagung des Propheten Nathan 2 Sam. 7, 11—16; vgl. 1 Chron. 17, 10—14. — X. Die letzten Worte Davids, 1 Sam. 23, 1—7. — XI. Der Ausspruch Jehova's an Salomo, 1 Kön. 9, 3—5. — XII. Die messianischen Stellen in den deuterocanonischen Büchern des alten Testamentes und kurze Erklärung der wichtigeren Stellen.

Münster, 1855. Das. 8. geh. 2 Thlr. 10 Sgr.

Der **Prophet Malachi**. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar. Giefsen, 1856. Ferber'sche Universitätsbuchhandlung (E. Roth.) 8. geh.

3 Thlr.

Bayerische Staatsbibliothek München

F. X. BEER
kgl. Hofbuchbinder
in
MÜNCHEN
Lederergasse No. 25.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinke, Laurenz,

Die messianischen Psalmen Einleitung, Grundtext und Übersetzung nebst einem philologisch-kritischen und historischen Commentar

Bd.: 1

Giessen (1857)

Exeg. 910 hl-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412454-1